



Abstract

Saami culture and the Saami people have long been exploited and colonized by the Swedish state and church. Christian missionaries and priests have worked hard, violently, and oppressive to erase the indigenous religion and replace it with Christianity. During the systematical missionary work, which took place from the 15th to the 19th century, the missionaries wrote and published academic writings to their colleagues. The purpose for this essay has been to examine these writings and interpret what they can tell us about Virgin Mary's significance in the Saami indigenous religion and how it was expressed by the people. A particular interest has been dedicated to contextualizing how the missionaries and their writings were affected by the scholarly view on knowledge that was representative for their time of publishing. With help from a post-colonial theory, this essay has also viewed what the Saami's responses were to the missionary and how the missionaries' writings both confirmed and justified the colonization and racism of the Saami people.

Virgin Mary had, and still have, a unique standing among the Saami's. However, it is interesting how limited this relationship has been analyzed or discussed until the 20th century. This essay introduces three possible theories on *why* Virgin Mary became so special for the Saami's: first, she resembled the indigenous goddesses and naturally assimilated to become one of them; second, she facilitated the process of conversion to Christianity for the Saami's; third, she was an expression of longing for Christian teaching and missionary *within* the Saami culture. Regardless, it is safe to claim that although she is a Christian Virgin, at one point she also became a Saami one.

Key words: Saami, indigenous religion, Christianity, missionary work, Virgin Mary, yoik.

Innehållsförteckning

1. INLEDNING	4
1.1 INTRODUKTION	4
1.2 SYFTE OCH FRÅGESTÄLLNINGAR	4
1.2.1 SYFTE	4
1.2.2 FRÅGESTÄLLNINGAR	4
1.3 METOD OCH TEORI	5
1.3.1 METOD	5
1.3.1 POSTKOLONIAL TEORI	7
1.4 MATERIAL OCH AVGRÄNSNINGAR	10
1.5 DISPOSITION	12
2. FORSKNINGSÖVERSIKT	13
3. KONTEXT OCH BAKGRUND	15
3.1 SAMISKA UTTRYCK: DERAS FUNKTION OCH BETYDELSE	15
3.2 FRAMVÄXANDET AV KRISTEN INFRASTRUKTUR I NORRLAND	17
4. SAMERNA UNDER SVERIGES STORMAKTSTID, 1670–1718	21
4.1 PRESENTATION AV RÅDANDE SITUATION	21
4.2 ATT TOLKA KÄLLORNA	28
4.3 AVE MARIA	30
5. UPPLYSNING, FÖRNUFT OCH PIETISM, 1720–1800-TAL	34
5.1 PRESENTATION AV RÅDANDE SITUATION	34
5.2 AKKORNA	40
5.3 ATT TOLKA KÄLLORNA	43
6. DOKUMENTERA OCH SYSTEMATISERA, 1900-TAL	46

7. DISKUSSION OCH RESULTAT	52
8. SAMMANFATTNING OCH SLUTSATS	56
BIBLIOGRAFI	57
KÄLLMATERIAL	57
SEKUNDÄRLITTERATUR	58
WEBBASERADE KÄLLOR	62

1. Inledning

1.1 Introduktion

I ett tidigare arbete skrev jag om Lars Levi Læstadius och ”læstadianismens förlösande moder”, Milla Clementsdotter. Jag använde mig då flitigt av Lilly-Anne Østtveit Elgvins doktorshandling *Lars Levi Læstadius' spiritualitet*. Ännu osäker på vad jag skulle skriva om i mitt examensarbete för magisterexamen i Kyrkohistoria vid Lunds universitet, fortfarande sökande efter uppgifter om vad mötet mellan dessa två karaktärer kan tänkas haft för betydelse för Læstadius utveckling från sökande präst till pietistisk predikant, fann jag ett kort avsnitt om Maria-fromheten bland samer. Att jungfru Maria historiskt har haft en betydelsefull och integrerad ställning bland samer, både i deras inhemska religion och även efter deras kristnande, samt att tydliga spår av hur Maria-fromheten lever kvar ännu i dag, är något som Østtveit Elgvin befäster som allmänt erkänt, men förhållandevis outforskat.¹

Där och då hade jag funnit mitt uppsatsämne: jungfru Marias betydelse bland samer. Intresset och nyfikenheten fanns från min sida, men långt därefter följde osäkerhet. Hur skulle jag avgränsa mitt arbete? Vilken aspekt skulle jag fokusera på? Skulle det vara genomförbart? Finns det tillräckligt med material? Vad skulle responsen bli? Detta arbete är resultatet av det intresse, den nyfikenhet och osäkerhet som Lilly-Anne Østtveit Elgvin väckte hos mig: *Hielp Maria! Om jungfru Maria-fromheten bland samer och i samisk religiositet*.

1.2 Syfte och frågeställningar

1.2.1 Syfte

Arbetets syfte är att undersöka förekomsten och den historiska betydelsen av en jungfru Maria-fromhet bland samer och i samisk religiositet, utifrån missionärers vittnesmål om den i källor från 1600- till 1800-talen. Genom att kontextualisera hur samtida kunskapssyner har präglat materialet som författades, ämnar studien också granska hur samisk religiositet (generellt) och Maria-fromheten (i synnerhet) har uppfattats av företrädare för de nationella kyrkorna i Sverige och Danmark-Norge genom århundradena. Nedslag kommer därför att göras i litteratur och forskningsstudier som har författats mellan 1600- och 1900-talen.

1.2.2 Frågeställningar

Uppsatsens huvudsakliga frågeställningar som den önskar finna svar på är därmed:

¹ Østtveit Elgvin, Lilly-Anne. 2010. *Lars Levi Læstadius' spiritualitet*. Diss., Uppsala universitet, 422.

- *Vilken betydelse hade jungfru Maria inom den inhemska samiska religionen?*

För att kunna svara på detta, och relatera till syftet, behöver frågeställningen kompletteras med andra perspektiv. Dessa utgörs av följande frågeställningar som också kommer att undersökas:

- *Vad kan Maria säga oss om den inhemska samiska religionen?*
 - *Hur relaterar samernas inhemska religion till samisk kristendom utifrån Mariafromheten?*
 - *Hur har samernas inhemska religion och relation till jungfru Maria uppfattats av företrädare för de nationella kyrkorna?*
 - *Vilka tidstypiska strömningar har präglat kunskapssynen som återfinns i materialet?*

1.3 Metod och teori

1.3.1 Metod

Detta arbete bygger i huvudsak på en kontextualiserande texttolkning av källor som har författats av kristna präster och missionärer under 1600- till 1800-talen. Det innebär att jag har arbetat med att läsa källorna utifrån sin samtida kontext, nämligen undersökt hur det rådande klimatet har präglat författarnas syn på kunskap och inställning gentemot samer, för att sedan göra en komparativ analys över hur texternas innehåll har förändrats över tid. Stort fokus har därmed legat på att ställa frågor som *vad*, *hur* och *varför* till texterna. Vad har författarna betraktat vara intressant att nedteckna; hur, med hjälp av vilka metoder, har de försökt bedriva mission; vad uppfattas vara problematiskt och varför? Parallellt med dessa frågor, har jag också försökt skönja vad texterna kan lära oss om samernas inhemska religion: vilka religiösa uttryck var centrala; vilken betydelse hade gudomarna; varför Maria; vilken reaktion väcktes hos samerna i deras möte med missionärernas kristendom?

I sin artikel från *Kyrkohistorisk årskrift* 2011, ”Samisk kyrkohistoria: En kort översikt med fokus på kvinnor som aktörer”, poängterar Håkan Rydving flera problem med studier kring samiska kristendomsformer under 1600- till 1800-talen. Å ena sidan är kunskapen ett resultat av religionsmötet mellan samernas inhemska religion och kristendomen, där det tryckta källmaterialet som finns att tillgå i största utsträckning är författat som propagandamaterial från en sida i konfrontationen: de kristna missionärernas. Det är därmed inte en opartisk eller nyanserad historia som återges, då många av författarna

hade en fördomsfull uppfattning av samer, deras kultur, leverne och religion.² Syftet med studierna var snarare att få en bättre förståelse för samisk kultur och religion, för att mer effektivt kunna bekämpa och ersätta den med kristendom. Å andra sidan återkommer ytterligare ett dilemma i arbetet kring samisk kyrkohistoria, och i synnerhet gällande denna studie, nämligen bristen på bevarade källor där just *samisk kristendom* studeras. Samisk kristendom har i stor utsträckning studerats ur ett missionshistoriskt perspektiv med fokus på den verksamhet som icke-samiska missionärer och präster bedrev i *Sapmi*,³ där ”samer antingen har demoniserats, osynliggjorts eller framställts som passiva klienter för andras verksamhet.”⁴ Sällan har intresset för forskningen varit samisk kyrkohistoria, det som Rydving beskriver som ”samisk kristendom ur samiska perspektiv med samer som aktörer.”⁵

Utifrån dessa två perspektiv som Rydving synliggör, är det tydligt att texterna har behövts läsas kritiskt för att lyckas granska vad de egentligen vittnar om i sin samtida kontext. För att bidra till denna kritiska läsning, har denna studie därför använt sig av en postkolonial teori som tar hänsyn till frågor om relationen mellan makt och kunskap, koloniatör och koloniserad, samt samerna som aktörer och / eller offer. Även vissa reservationer och ställningstagande från min sida, som författare till arbetet, behöver redovisas i detta metodavsnitt.

Under en lång och mörk tid har en etnisk, nationell och språklig minoritet, i dag ett erkänt urfolk, förtryckts i Sverige. Det har skett såväl strukturellt av nationens olika makthavare och företrädare för olika institutioner, däribland andliga sådana inom Svenska kyrkan, som av enskilda individer på mikronivå. Medan svenskarna hade ett annat namn för dem, vilket i dag används och upplevs som ett skällsord, kallade de sig själva för *samer*. Samer är också det begrepp som jag väljer att använda i detta arbete, och inte den äldre benämningen på folkgruppen som annars är vanligt förekommande inom den äldre forskningslitteraturen. Undantag kommer dock att göras och det äldre, av svenskarna tillskrivna, namnet kommer att användas i citat och titlar från det material som används i studien.

I arbetet använder jag mig regelbundet av begreppen ”inhemsk” och ”traditionell” i relation till samernas religion, vilket är ett ställningstagande från min sida. Det

² Rydving, Håkan. 2011. ”Samisk kyrkohistoria: En kort översikt med fokus på kvinnor som aktörer.” *Kyrkohistorisk årsskrift* 2011: 31–42, 34.

³ *Sapmi* är benämningen på det landområde som utgörs av fyra länder, Sverige, Norge, Finland och Ryssland, och som omfattar samernas historiska och traditionella landområde för bosättningar.

⁴ Rydving 2011, 31.

⁵ Rydving 2011, 34.

är nämligen inte ovanligt att när samisk religion, både innan och efter dess möte med kristendom, diskuteras i historiska studier av denna karaktär, beskrivs den ofta i termer av mytologisk, vidskeplig, trolldom, schamanistisk, förkristen, hednisk eller som avgudadyrkan. Dessa benämningar, i både moderna och historiska arbeten, är tydligt präglade av missionshistoriska perspektiv och / eller har en propagerande, konfessionell position. För att undvika dessa associationer, har jag därmed försökt tillämpa mer neutrala begrepp att utgå från, något som också problematiseras i följande teoriavsnitt.

Slutligen ska det även nämnas att då samisk kyrkohistoria är ett nytt intresse, och den samiska kulturen länge har varit något främmande för mig, finns det brister i min forskning. Å ena sidan är jag ytterligare en av de forskare som är relativt obevandrad inom ämnet och inom samisk kultur, vilket innebär att det missionshistoriska perspektivet som länge har dominerat forskningen och återfinns i många av mina källor, riskerar att synas igenom även i mitt arbete. Å andra sidan behärskar jag dessvärre inte något av de nio samiska språken, där nordsamiska, lulesamiska och sydsamiska är de vanligast förekommande i Sverige. Därför används översatta och transkriberade källor, med vetskapen om att innebörder riskerar att gå förlorade i dessa.

1.3.1 Postkolonial teori

I århundranden har Västvärlden och Europa betraktats vara centrum för människans historia och utveckling till civiliserade, rationella, moderna varelser av västeuropéer. Det förvridna perspektivet att väst är jordens medelpunkt och standarden att jämföra sig med, har också resulterat i övertygelsen om att alla ”andra” samhällen var tvungna att gå igenom samma ideologiska stadier för att nå den civilisation och kunskapsnivå som Europa hade gjort. Främmande samhällen och kulturer betraktades med dessa glasögon vara ”ociviliserade”, ”exotiska” och ”vilda”, vilket rättfärdigade Västvärldens expansion, ockupation och kolonisation av dem.⁶ Samerna är inget undantag, utan har länge blivit exotiserade och utsatta för kolonisation av sina nordiska grannar, ofta med kyrkans män i spetsen. I ett arbete som, i huvudsak, grundar sig på källor som är författade av historiens makthavare i deras försök att missionera, civilisera och kolonisera en folkgrupp, är det därför viktigt att använda sig av en postkolonial teori som både belyser och ifrågasätter maktrelationen mellan de två grupperna:

⁶ Long, Charles H. 2004. “A postcolonial meaning of religion: Some reflections from the indigenous world.” *Beyond Primitivism: Indigenous religious traditions and modernity*, red. Jacob K. Olupona, 89-98. London: Routledge, 95.

kyrkans män som koloniserare och samerna som de koloniserade, där mycket av den inhemska religionens tro och uttryck gick förlorade när de ersattes med kristen teologi.

Den postkoloniala teorin kan kritiseras för att förutsätta, eller åtminstone fokusera på, att det är en förlust när en grupp eller ett samhälle lämnar något gammalt bakom sig, så som en religion, i förmån för något nytt. Ett missionshistoriskt perspektiv hade därför kunnat användas för att få fram mer nyanserade resultat och visa på hur kristendomens ersättande av den samiskt inhemska religionen också hade positiva effekter för den samiska befolkningen, till exempel gällande folkets undervisning. Många studier av denna karaktär finns dock redan, och även om det hade varit intressant att inkludera ett missionshistoriskt perspektiv i också detta arbete, har denna studie snarare valt att fokusera på skandinavernas kolonisation av samerna och responsen från samiska aktörer. Den kan därmed kritiseras för att återge en ensidig och förenklad bild av historieskrivningen, men kan också fördjupas i ett senare arbete och då sättas in i ett bredare forskningsperspektiv.

Begrepp som ”inhemsk” och ”traditionell” är dock aldrig neutrala, utan har alltid djupare innebörd och nyansskillnader som går att skönja och kritisera. De syftar visserligen till något som grundar sig på, är ett alster av och hör hemma i en viss kontext, så som en geografisk provins, en etnisk grupp eller en religiös uppfattning av världen. Kultur- och religionshistorikern Charles H. Long poängterar dock att även om begreppen syftar till att väcka dessa konnotationer bland åhörare eller läsare, är de etablerade inom en modern kontext och används främst av människor som vill försöka undersöka och förstå värdet av en kultur från ett utifrånperspektiv: det vill säga människor som inte är en del av kontexten de undersöker. Därför, argumenterar Long, står begreppen alltid i relation till en verklighet som präglats av kolonialism och imperialism.⁷

För att kunna definiera och avgränsa en postkolonial teori, måste först begreppet kolonialism förklaras. Ania Loomba, en av förgrundsgestalterna till postkoloniala teorier, argumenterar för att kolonialism kan definieras som erövringen av och kontrollen över andra människors land och tillgångar genom att om- eller avforma ett samhälle utifrån en rad olika metoder: fysiska i form av till exempel krigföring, bestraffning, plundring och förslavning, eller psykologiska i form av till exempel förhandling, hot om evig fördömelse och implementerandet av övertygelser om den utsattas mindervärde och beroendesituation till koloniseraren som maktbärare. Kolonialismens metoder och praktiker resulterade ofta i otaliga skrifter, både fiktion och koloniserarens beskrivning av ”realiteten”, vilka författades

⁷ Long 2004, 89.

till kollegor och lästes av en spridd skara av lärda. Även om dessa skrifter fortsätter att vara betydelsefullt material i studiet av koloniala och postkoloniala praktiker och teorier, hade de trots allt det ursprungliga syftet att bidra med kunskap om det som var ”främmande”.⁸

Idéen om vad kunskap är, poängterar Loomba, är dock aldrig oskyldig eller neutral, utan alltid nära förknippad med makt. Genom att bättre förstå villkoren som präglade ett samhälle, blev det lättare för koloniserarna att kontrollera både folk och landområden. Kunskap befäste således vissa syn- och tankesätt som bidrog till att stärka makten. Skrifterna som producerades, formades nämligen av den tydliga polarisering som så småningom blev till verklighet: det kända (”vi”, det normativa) i kontrast mot det okända (”de”, det exotiska). Kolonisation gav således upphov till nya sätt att tänka och tycka, skriva och studera människor och kulturer.⁹

Postkolonialism är också ett begrepp med många skiftningar. I denna uppsats används inte teorin som en tidsmarkör, vilken efterträder och förklarar kolonialismen som avslutat, utan snarare i forståelsen av ett ifrågasättande av kolonialismens dominans för att synliggöra de konsekvenser som fortsätter att leva i vår samtid. Ett av postkoloniala teoriernas viktigaste bidrag är nämligen att visa på kopplingarna mellan historisk kolonisation och samtida rasism, förtryck och kunskapssyn som legitimerar denna hierarkiska ordningsfördelning av människor, både strukturellt och individuellt.¹⁰

Postkoloniala teorier har inom akademien ofta beskyllts för att representera ett alltför vagt tillstånd. Kritiken grundar sig i att teorin flyttar fokus *från* platser och institutioner, *till* individens erfarenhet. Platsernas funktioner, särdrag och faktorer för historien skulle därmed ignoreras och betraktas vara betydelselösa, till förmån för att lyfta fram människors erfarenheter och minnen som någon form av objektiv sanning, oavsett var och av vilka förtrycket har skett.¹¹ Denna kritik är värd att reflektera över, samtidigt som den riskerar att förstärka en dominerande ideologi och fortsätta att tysta de koloniserade. Att hungern efter naturtillgångar, billig arbetskraft och studieobjekt för vetenskapens framgång var bidragande faktorer till Västvärldens kolonisation vet vi, men kan vi enbart studera platser och institutioner som orsak till den? Genom att ignorera de erfarenheter och minnen av förtryck som finns och fortsätter att påverka vår värld, riskerar vi att beskriva de koloniserade som inget annat än hjälplösa offer, utan förmåga att försvara sig eller stå upp för sig själva.

⁸ Loomba, Ania. 2008. *Kolonialism/Postkolonialism: En introduktion till ett forskningsfält*. Andra upplagan. Stockholm: Tankekraft, 18.

⁹ Loomba 2008, 53–54.

¹⁰ Loomba 2008, 26.

¹¹ Loomba 2008, 29–30.

Detta ger ett skevt tolkningsföreträde inom akademien, när vi i själva verket har många exempel på människor som har vägrat att underkuva sig. Som vi ska se i denna uppsats, var inte heller samerna passiva utan hittade sätt att agera och svara mot kristendomen. Det är dessa erfarenheter som gör att vi kan identifiera spår av kolonisationen i dag.

Begreppet postkolonial ska därför förstås som deskriptivt, snarare än politiskt värderande. Det används i detta arbete för att undersöka hur kristnandet av samer skedde, med vilka medel och hur samerna beskrevs i källorna. Den postkoloniala teorin syftar därmed till att bidra i granskningen av *vad* som hände, *varför* och *hur* det besvarades, genom att lyfta fram förtryckande praktiker i ljuset.

1.4 Material och avgränsningar

Under 1600- till 1800-talen var författarna, som tidigare nämnt, missionerande präster som stod inför flera svårigheter att tränga in i den samiska kulturen: de behärskade sällan språket och saknade ofta samernas tillit. Materialet återspeglar därför i stor utsträckning deras egna attityder gentemot samisk kultur och religion, och uppgifterna de har fått har ofta avslöjats genom stränga metoder i omvändelseprocessen. Det är inte heller ovanligt att när samerna, i samtal med missionärer, nekar till kulturella och religiösa bruk använder samma värdeladdade ord som de har fått höra av prästen: att de är ”djävulens verk” eller ”avgudadyrkan”.¹² Trots dessa problem med materialet, är missionärernas verk de enda källorna som finns att tillgå och det är därför avgörande att förhålla sig till detta material i studiet av samisk religiositet och samisk kyrkohistoria.

Bristen på tillgängliga källor som vittnar om en jungfru Maria-fromhet bland samer, gör att det blir en bredd i min studie då jag behöver vidga perspektivet för att kunna föra en argumentation om ett ämne som varken är allmänt känt eller vedertaget. Därför omspanner källmaterialet en lång tidsperiod, från 1600- till 1900-talen, från ett stort område (både svenskt och norskt material behandlas), där författarnas syften, möjligheter och förutsättningar att ta del av den samiska kulturen varierar, något som även avspeglas i deras arbeten och resultat.

Mycket har författats om samisk religiositet genom århundradena, och därför behöver något sägas om urvalet av källor som används i denna uppsats. Det förekommer bland annat redogörelser för missionärer som inte diskuterar jungfru Marias betydelse bland

¹² Edström, Karl-Olof. 1978. *Den samiska musikkulturen: En källkritisk översikt*. Göteborg: Bokmaskinen, 15–16.

samer, men som på andra sätt har varit tongivande och uppmärksammat hur kristendomen influerat den samiska religionen. Tydliga exempel på detta är Samuel Rheen och Thomas von Westen som påverkade senare missionärers skrifter, var avgörande för spridandet av kunskap om samer till akademiker i både Skandinavien och Europa, och vars skrifter fortfarande är värdefulla för forskningen. Inte heller Lars Levi Læstadius omnämner Maria, men är unik eftersom han gärna försvarade samerna, lät den samiska kulturen influera sin kristna teologi, samt var tongivande för den samiska andligheten som lever ännu i dag. De källor som däremot avslöjar eller diskuterar Maria-fromheten bland samer är få: bara tre missionärer mellan 1600- och 1800-talen omnämner henne i sina skrifter. De är författade i olika tider och i olika länder, men vittnar om ett fenomen som åtminstone i Sverige har varit levande ända in på 1900-talet.

Under 1900-talet ökar intresset för samisk musikkultur i Sverige och det börjar samlas in inspelningar och transkriberingar av den samiska sången: *jojken*.¹³ Denna uppsats är visserligen inte en studie om samisk musikkultur, men däremot är jungfru Maria-motivet återkommande i flera *jojkar* och därför föremål för arbetets undersökning. Somliga av *jojkarna* har jag funnit i tryckt material, så som tidskriftsartiklar, medan andra är kopior som jag har fått ta del av med hjälp av Institutet för språk och folkminnen (ISOF). Mycket mer skulle kunna diskuteras och analyseras om samernas livssituation i Sverige under 1900-talet i samband med naturvetenskapens auktoritet, den politiska ideologin och rasbiologins framväxt som en konsekvens av detta. I detta arbete berörs detta ämne dock endast komprimerat, eftersom det är väsentligt för relationen mellan kunskap och makt, samt den rasism som uppstår i efterdyningarna. Mer centralt för denna uppsats är i stället etnologins utvecklande under 1900-talet som därför står i fokus.

En konsekvens av detta omfattande och varierande material, är att uppsatsen riskeras att framstå som en generalisering av den samiska religiositeten som om den vore en enda, koherent religion. Detta är inte arbetets syfte, utan jag har varit mån om att försöka skriva fram i vilken tidsperiod materialet författades och vilket område det behandlar. Däremot är det inte ovanligt att missionärernas egna skrifter är generaliserande, vilket gör det svårt att emellanåt få en uppfattning av hur utbredd en viss religiös praktik var, så som tillbedjandet av Maria.

Även om det är inom kyrkohistoria som detta arbete författas, har studien också ett brett spänningsfält som angränsar till fler praktiker och forskningsämnen. Eftersom studien

¹³ Edström 1978, 17.

berör ett religionsskifte, där en ny tro vinner mark och den tidigare tron förlorar terräng, har arbetet av uppenbara skäl även en religionshistorisk sida. Det kan också argumenteras att den rör sig inom fältet för praktisk teologi, eftersom den undersöker traditionellt kulturella bruk inom ramen för den nya religionen under 1900-talet. Dessutom skulle den kunna nyanseras med hjälp av missionshistoriska perspektiv, vilka saknas i uppsatsen.

1.5 Disposition

Efter detta inledande kapitel där jag har redovisat uppsatsens syfte och frågeställningar, klargjort vilken metod och teori som arbetet bygger på, diskuterat vilket material som används och vilka avgränsningar jag har gjort, följer en forskningsöversikt. I denna ger jag en kort resumé om varför uppsatsens tema är aktuellt i dag, men diskuterar och problematiserar också de brister och svårigheter som forskningen står inför i studiet av samisk religiositet och samisk kyrkohistoria.

Kapitel tre består av en bakgrund till de viktigaste samiska uttrycken som relaterade till deras inhemska religion, vilka funktioner de hade och varför de upplevdes vara problematiska. En mer djupgående analys av konfrontationen av dessa religiösa uttryck och missionärernas upplevelser av dem, följer sedan löpande i analysen. Kapitel tre erbjuder också läsaren en bakgrundskontext till framväxten av kyrklig infrastruktur i Norrland och i de samiska bosättningsområdena. Detta omfattande projekt var en nödvändig del i kyrkans omfattande missionsarbete bland samerna och statens ansträngningar att begränsa och kontrollera samernas frihet.

Kapitel fyra till sex utgör arbetets största sektion och består av analysen. I kronologisk ordning diskuteras missionärernas vittnesmål om samisk religiositet och kontextualiseras utifrån deras samtida syn på kunskap och vetenskap. Parallellt med de politiskt ideologiska strömningarna som påverkade såväl kyrkan som statsmakten, analyserar jag också hur de inomkyrkliga rörelserna påverkade författarnas metoder att både missionera bland samerna och nedteckna sina verk. Även Maria-fromheten bland samer diskuteras i varje kapitel utifrån funna vittnesmål om den.

I kapitel sju diskuteras sedan fynden som har gjorts i analysen och presenterar uppsatsens resultat. I arbetets sista kapitel finns en sammanfattning som avslutas med en slutsats. Därefter följer bibliografin som redovisar vilka källor som har använts i uppsatsen.

2. Forskningsöversikt

Relationen mellan samer och företrädare för nationella, kristna kyrkor har under de senaste åren blivit ett aktuellt ämne, i synnerhet i Sverige i samband med Svenska kyrkans ansträngningar att utforma ett försoningsarbete med det samiska folket. I april 2016 publicerades Svenska kyrkans vitbok, en vetenskaplig antologi om *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna*, som blev startskottet för fortsatta försoningsprocesser. I förordet skriver ärkebiskop Antje Jackelén hur ”författarnas uppdrag har varit att lyfta fram i ljuset de kränkningar och oförrätter som tidigare har sopats under mattan.”¹⁴ Svenska kyrkan, menar hon, har ett ansvar att ta gällande sin involvering i Sveriges kolonisering av samer. Samtidigt, menar hon, visar studierna i antologin att kyrkans roll inte alltid har varit förtryckande. Tvärtom finns det gånger när präster har underlättat samernas villkor.¹⁵

Denna antologi har bidragit till att bredda forskningen med nya perspektiv, men också till att samla mycket aktuell forskning i ett enda verk. I den återfinns artiklar som ger perspektiv på försoning, berör mission bland samer och kyrkans utformande av skolväsendet i Sapmi, diskuterar kyrkans möte med samiska religiösa och kulturella uttryck, samt kyrkan som auktoritär och institutionell myndighet i relation till samerna. Det finns således artiklar som både belyser kyrkans tillkortakommanden och dess omsorg i sin relation till samer.

Under 1900-talet etablerades etnologin som en akademisk vetenskap vid universiteten i Sverige och intresset för att kartlägga, dokumentera och systematisera kulturer som hotades av samhällets modernisering ökade. Edgar Reuterskiöld var en framstående etnolog inom samisk kultur och religiositet, och hans verk utnyttjas flitigt än i dag. Ett problem med historiska arbeten från 1900-talets början, som strävar efter att ge en översiktlig bild av den samiska kulturen, är dock att källmaterialet ofta betraktades med ”modernitetens moderna” glasögon. Reuterskiöld ansåg sig därför med vetenskaplig objektivitet, utifrån en historisk metod, kunna granska samernas religion genom missionärernas källor. I hans mening, beskriver de rent historiska fakta, visserligen måttligt färgade av samtidens fördomar och begränsade metoder, men de är och förblir vetenskap som besitter objektiva sanningsanspråk om samernas inhemska religion.¹⁶

¹⁴ Jackelén, Antje. 2016. ”Förord.” *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi*, red. Daniel Lindmark och Olle Sundström, 11–18. Bd. I. Forskning för kyrkan 33:1. Skellefteå: Artos & Norma, 12.

¹⁵ Jackelén 2016, 12.

¹⁶ Reuterskiöld, Edgar. 1912. *De nordiska lapparnas religion*. Populära Etnologiska skrifter 8. Stockholm: Norstedt, 5.

Harald Grundström var en annan etnolog, tillika komminister, som under 1900-talet intresserade sig för den samiska kulturen, i synnerhet det samiska språket och musiken. Han bidrog bland annat till att översätta psalmboken till ett flertal samiska dialekter och publicerade flera böcker med transkriberade jojkar, vilka han hade samlat in under sina resor för dåvarande Uppsala landsmålsarkiv. Han var således insatt både i den svenskkyrkliga kontexten som präst och i den samiska kulturen som forskare, och var den första att behandla jungfru Maria-motivet i jojkar och formulera en teori kring hennes betydelse bland samer.

Även Phebe Fjellström gjorde ett etnologisk-historiskt arbete när hon i sin avhandling *Lapskt silver* undersökte samiskt silver. Det som började som en arkeologisk studie av föremål, blev också till en analys av den samiska kulturen där hon granskade silvrets betydelse och framväxt bland samerna. I ett kort avsnitt berör hon Maria-fromheten bland samer och argumenterar för att den härstammar från handelsutbyte vid marknadsplatser mellan samer och kristna. Där skulle samerna ha introducerats för jungfru Maria, vilket resulterade i framväxandet av en fromhet bland dem.

All forskning präglas av ett specifikt forskningsintresse, men akademien har länge dominerats av kristna företrädares erfarenheter av samisk religiositet. Detta har resulterat i skeva tolkningsföreträden, då det i högre grad är en viss typ av historia som skrivs fram och dominerar forskningsfältet: missionärernas, eller emellanåt de samiska männens. Mer sällan har forskare fokuserat på samer som aktörer eller på kvinnornas religiositet och praktiker. I en pågående befrielseprocess av det strukturella förtryck som varit norm i Sverige och den rasism som ännu lever kvar, är det också viktigt att belysa samer som aktörer och inte enbart som offer för kolonisationen. Att låta samiska röster tala genom källorna, där det är skönjbart, är därmed inte enbart väsentligt utifrån den postkoloniala teorin, utan också en del i att skriva fram och bredda för ett nytt akademiskt forskningsämne: samisk kyrkohistoria, i stället för svensk kyrkohistoria om samerna. Inom detta ämne är Håkan Rydving en framstående forskare.

Jungfru Maria-fromheten inom samisk religiositet under medeltiden och efter reformationen är en tematik som förekommer i många arbeten, så som identifierat hos till exempel Østtveit Elgvin, Grundström och Fjellström. Inte sällan dyker det dock upp enbart som en fotnot i ett arbete. Ofta är det också bara enstaka fragment eller vittnesmål om Maria-fromheten som berörs. Jag har ännu inte funnit ett arbete som undersöker det mer grundligt och inkluderar både missionärernas litterära utsagor, materiella spår eller konstnärliga uttryck. Därför syftar detta arbete till att göra just det: att undersöka olika vittnesmål om Maria-fromheten för att försöka få svar på vilken betydelse hon hade för samerna.

3. Kontext och bakgrund

Att författa en historisk överblick av samernas inhemska religion för att erbjuda läsare en kontext till studier som berör ämnet, är en utmaning eftersom det inte enbart finns *en* gemensam samisk religion. Regionala skillnader har därmed inte enbart resulterat i flera samiska språk, eller dialekter av det samiska språket, utan även i skilda kulturella och religiösa praktiker. Både missionärernas och moderna forskares försök till att beskriva den inhemska samiska religiösa tron och praktiken, innan dess möte med kristendomen, ignorerar ofta det faktum att de undersökningar som de baserar sin argumentation på, är författade i olika tider, i olika geografiska regioner och bland olika sociala grupper. Det finns därmed en tendens att både generalisera och harmonisera, genom att tillskriva en praktik, ett namn eller en tradition för alla samer.¹⁷ En systematisk avhandling om de regionala skillnaderna existerar dock inte och denna bakgrund är inte heller ett försök till att skildra en sådan. I stället syftar bakgrunden till att redogöra för de viktigaste religiösa uttrycken och fenomen som samer hade gemensamt, vilka kom att avvisas av kristna företrädare i Skandinavien.

3.1 Samiska uttryck: deras funktion och betydelse

I missionärernas verk är det i synnerhet tre samiska uttryck vilka framställs vara problematiska: nåjden, jojken och trumman. Av kyrkan och statsmakten ägnades därför mycket tid och resurser åt att antingen avlägsna dessa uttryck helt från den samiska kulturen, eller åtminstone att inskränka deras ställning och status. För att förstå de reaktioner som konfrontationen mellan de två religionerna väckte, hos både samer och missionärer, är det dock väsentligt att kort redovisa vilken betydelse dessa tre uttryck hade för samerna.

Jojken beskrivs ofta som den renaste manifestationen av den samiska kulturens innersta väsen. Dess rytm, melodi, toner, tonhöjningar och (eventuella) text kan ofta framstå som enkla, slumpartade eller innehållslösa, en uppfattning som många missionärer uppmärksammade i sina verk, men en enda jojken kan i själva verket innehålla flera generationers erfarenheter. Att enbart återge jojkens text, lösryckt ur sitt sammanhang, gör därmed att det bara är en begränsad del av jojkens väsen som redovisas. Det är nämligen samspelet mellan text och musik, och kanske i synnerhet musiken i sig, som kännetecknar det konstnärliga uttrycket av en unik kultur som tillhör enbart samerna.

¹⁷ Rydving, Håkan. 2004a. *The End of Drum-Time: Religious Change among the Lule Saami, 1670s-1740s*. Tredje upplagan. Diss., Uppsala universitet, 18–19.

Rolf Kjellström, Gunnar Ternhag och Håkan Rydving argumenterar i sin bok *Om jojk*, att jojken bäst förstås som en form av ett kulturellt minne, vilken har vuxit fram ur en enhetlig kulturell bakgrund. De samer som antingen jojkar eller lyssnar till en jojk, delar de gemensamma upplevelserna av miljön, platsen eller människan som berörs i jojken. Därför är det överflödigt att ingående beskriva och förklara sakförhållandet som omnämns.¹⁸ Det är därmed inte märkligt att jojken, för missionärerna, framstod som lösryckta ord och toner, eftersom de inte delade de gemensamma referensramar som var avgörande för att uppskatta jolkens djupa innebörd.

Matts Arnberg, Israel Ruong och Håkan Unsgaard identifierar tre motiv som den moderna jolkken, ibland mer eller mindre tydligt, kan kategoriseras inom: 1) landskapet och de vilda djuren; 2) renen; 3) människan.¹⁹ Kjellström med flera urskiljer i stället fyra motiv som är vanligt återkommande inom jolkarna: 1) näringar; 2) djur; 3) natur; 4) människor.²⁰ Samtliga är dock överens om att jolkens motiv aldrig berör obestämda sammanhang eller objekt, utan att det alltid är en fråga om erfarenheter som individer har en relation till: ”ett komplex av minnen, sägner och traditioner som är sammankopplade med var och en av dem.”²¹ Ofta både är och var jolkken ett tidsfördriv och sällskap på de ensamma färderna i naturen och över fjällen. Inte bara har samerna funnit att den lugnar renhjordarna, utan också att det får dem själva att känna sig mindre ensamma genom att minnas det de saknar.²²

Jolkken har således flera funktioner och görs vid flera tillfällen, men det som oftast lyfts fram är just jolkens själavårdande effekt: jolkken är ett medel för att minnas och uppleva människor och platser som jolkaren har en samhörighet med. Det är därmed en emotionell och engagerad yttring, vilken ofta föder känslor i sig själv. Innan religionsskiftet var ett faktum bland samerna, relaterade jolkken också till religionen. Uppfattningen om gränsen mellan liv och död såg då annorlunda ut än vad den gör i dag. ”Liv”, menar Kjellström med flera, var ett kvalitativt begrepp som inte handlade om ifall hjärtat slog eller inte. I stället var det genom att minnas dem som vi skulle benämna som döda, som de fick liv. De ”döda”, i sin tur, kunde även uttrycka sin gemenskap med dem som vi skulle kalla för levande, genom att uppträda i deras drömmar. En person var därför levande så länge det fanns någon som mindes och tänkte på henne, medan en person betraktades vara död om hon blev

¹⁸ Kjellström, Rolf, Gunnar Ternhag & Håkan Rydving. 1988. *Om jojk*. Hedemora: Gidlunds bokförlag, 9–10.

¹⁹ Arnberg, Matts, Israel Ruong & Håkan Unsgaard. 1997. *Jolk: En presentation av samisk folkmusik*. Stockholm: Sveriges radio. Urspr. Utg. 1969, 14.

²⁰ Kjellström, Ternhag & Rydving. 1988, 21.

²¹ Arnberg, Ruong & Unsgaard 1997, 15.

²² Arnberg, Ruong & Unsgaard 1997, 74.

bortglömd, och jojken blev nåjdens medel för kommunikationen mellan de olika världarna där ”döda” och ”levande” befann sig. Därför var det avgörande för samer att upprätthålla en gemenskap inom den egna släkten och inom det omgivande samhället. På så sätt blev den enskilde individen del i ett större sammanhang som tillsammans höll förfäderna vid liv, även när hjärtat hade slutat att slå.²³

För nåjden, den religiösa auktoriteten, var trumman och jojken de viktigaste instrumenten i kommunikationen med gudarna, de andra världarna eller förfäderna. Både jojken och trumman var därmed nära förenade med de religiösa ceremonierna, där i synnerhet trumman stod i centrum för den religiösa konfrontationen mellan kristendom och samisk religion. Trumman var trots allt det tydligaste tecknet för samernas motstånd mot missionen bland dem. Genom den kunde nåjden, å ena sidan, spå framtiden och, å andra sidan, både ställa och få svar på aktuella frågor. Med rituell precision tycks dessa två redskap ha fungerat tillsammans för att i olika religiösa ceremonier försätta nåjden i ett transliknande tillstånd, så att han kunde färdas mellan olika världar, förmedla kommunikationen mellan dessa och, när han vaknat, återberätta vad han upplevt på sin resa. Medan han färdades, hade nåjden olika skydds- och hjälppandar som han åkallade och beordrade genom att jojka. Medan nåjden befann sig i trans, var det dock de närvarandes uppgift att fortsätta jojka och upprätthålla kontakten med dessa andar, för att inte nåjden skulle gå förlorad.²⁴

Nåjden hade således en hög status i den samiska kulturen. Han var den som hade förmåga att hela sjuka, spå framtiden och kommunicera med gudarna och var avgörande för den inhemska religionens många ceremonier. Därför var det ofta just nåjden som missionärerna fokuserade på att förhöra och förfölja, eftersom han hade störst kännedom om religionen och de hemliga offerplatserna. Genom att konvertera honom, kunde resten av den samiska gemenskapen också förväntas följa i hans fotspår. Genom att förhöra honom, hoppades missionärerna på att få alla de hemligheter som de behövde. Genom att minska hans status i samhället, skulle också den inhemska religionens status försvagas och lättare utrotas.

3.2 Framväxandet av kristen infrastruktur i Norrland

Det kyrkoliv som var verksamt i övre Norrland, visar flera särdrag som skiljer sig från kyrkolivet i andra landskap. En av förklaringarna till detta är en liten befolkning som levde utspritt över ett stort landområde med långa avstånd till kyrka och präst. På grund av dessa

²³ Kjellström, Ternhag & Rydving 1988, 84.

²⁴ Kjellström, Ternhag & Rydving 1988, 85–86.

förhållanden, föddes en infrastruktur som säkerställde en kyrklig aktivitet hos församlingsborna utifrån särskilda anpassningar.²⁵ Det är ett urval av dessa särdrag och deras funktioner i samhället som detta avsnitt i bakgrundskapitlet redovisar, med syftet att ge läsaren en ökad förståelse för hur den kyrkliga miljön såg ut i de samiska områdena.

Dateringen av de äldsta kyrkorna i övre Norrland går inte att med säkerhet fastställa, men redan under 1200- och 1300-talen bildades så kallade sockencentra runt det område där kyrkan var belägen. Detta var i synnerhet gällande där kyrkor i sten byggdes, vilka gjorde kyrkplatsens läge permanent. Ofta var dessa kyrkplatser belägna kring kusten eller älvmyningarna, och byggdes tillsammans med hamnar, prästgårdar, handels- och fiskeplatser. Kyrkan var dock kyrkplatsens viktigaste och områdets (visuellt) dominerande byggnad. Den var centrum för den andliga överhögheten, men också centrum för sockengemenskapen eftersom samtliga bidrog till att vårda byggnaden. Fram emot slutet på 1500-talet och början av 1600-talet skedde dock stora förändringar i dessa områden. Detta berodde främst på att de flesta sockencentrar inordnades i stadsväsendet, vilket innebar ett nytt sätt att kategorisera skillnaden mellan land och stad. Många av dessa kyrkplatser blev därmed föregångare till dagens moderna tätortsområden och städer.²⁶

Andra förändringar berodde även på att den lutherska ortodoxin och dess syn på enhetskyrkan alltmer kom att prägla den kyrkliga verksamheten. I ökande grad förordades kyrklig närvaro under söndagar och helgdagar, större fokus lades vid undervisningsmomentet i förkunnelsen och särskilda katekesförhör instiftades som centrala moment i den kyrkliga aktiviteten runt om i landet. Dessa förändringar resulterade därmed i en förändrad kyrklig infrastruktur i övre Norrland och väckte ett behov av så kallade kyrkstäder.²⁷ På grund av de långa avstånden, de svåra vägarna till kyrkan och de förlängda kyrkobesöken, krävdes övernattningsmöjligheter för att det skulle förbli möjligt för församlingsborna att upprätthålla kyrkans och kronans krav på kyrkogång. Därför blev dessa kyrkstäder administrativa, sociala och kyrkliga knytpunkter för folket under de stora kyrkhelgerna. Det var där som församlingen samlades för att lyssna till Guds ord, umgås med varandra, handla från de tillfälliga bodarna eller stånden på marknadsplatsen, betala skatt och delta i tingen.²⁸

²⁵ Lindmark, Daniel. 2010. "Husandakt, konventikel och byabön: Om särdrag i den norrländska kyrkohistorien." *Ingångar till norrländsk kyrkohistoria*, red. Daniel Lindmark: 13–28. Umeå: Luleå stiftshistoriska sällskap, 24.

²⁶ Vikström, Eva. 1991. "Sockenkyrkor och tätortsbildning i Övre Norrland." *Bebyggelsehistorisk tidskrift: Övre Norrlands kyrkor* 1991 (22): 19–32, 20–21.

²⁷ Bergling, Ragnar. 1964. *Kyrkstaden i övre Norrland: Kyrkliga, merkantila och judiciella funktioner under 1600- och 1700-talen*. Umeå: Skytteanska samfundet, 118–120.

²⁸ Bergling 1964, 130.

Parallellt med kyrkstädernas uppväxt och de långa kyrkhelgerna som firades där, fanns byabönen som ett komplement för församlingsbornas gudstjänstliv. På grund av avstånden hade nämligen inte alla möjlighet att infinna sig i kyrkan varje söndag. Därför reglerade kyrkotursbestämmelserna hur ofta individer skulle fira gudstjänst i kyrkan: de som bodde inom en mils avstånd från kyrkan skulle närvara varje söndag; de som bodde mellan en och två mil skulle närvara varannan söndag, och så vidare. De som däremot inte kunde avkrävas på sin närvaro i kyrkan, firade i stället byabön. Byabönen hölls i ett privat hushåll och leddes av en läskunnig lekman som hade tillgång till andaktslitteratur och kunde leda sina grannar i söndagens böner och textläsningar. På så sätt säkerställde byabönen att folket ändå fick tillgång till lokala gudstjänstfiranden och undervisning inom den kristna tron.²⁹

När det systematiska och målmedvetna kristnandet av samer tog fart under 1600-talet, krävdes dock även en ny infrastruktur i deras bosättningsområden. Den kyrkliga verksamheten och missionen var avhängig en kyrklig organisation som dittills hade saknats bland dem. Kyrkorna i Norrland var ofta belägna längs kusten, medan samerna levde inåt i landet dit präster sällan frivilligt gjorde regelbundna visitationer. Målet var dock tydligt: samerna skulle införlivas med svenskarna i sitt språk, kultur, tradition och religiositet. Därför krävdes det att nya kyrkor byggdes, åtminstone en för varje stort bosättningsområde: i Lycksele för Umeå, i Arvidssjaur för Piteå, i Jokkmokk för Luleå och i Enontekis för Torne. Där skulle även präster anställas för att säkerställa att missionen, undervisningen och den kyrkliga aktiviteten blev varaktig bland samerna. Trots detta omfattande projekt, som stod klart i början av 1600-talet, blev resultatet inte som förväntat. De nya församlingarna, vilka hade tillkommit för samernas mission, återfördes bara ett decennium senare till deras moderförsamlingar längs kusten och inte förrän 1673 blev de självstyrande igen. Problemet var prästerna som varken ville bosätta sig bland samerna eller hade intresset för att lära sig det samiska språket.³⁰ Det faktum att gudstjänstlivet och undervisningen skulle vara anpassade utifrån vilket modersmål som talades, ställde dock särskilda krav på prästrekrytering och produktionen av andaktslitteratur.³¹

Kyrkstäderna utformning såg dock olika ut, beroende på om de var belägna i samiska områden eller längs kustlandet. Den samiska kyrkstaden bestod ofta, i synnerhet under och efter 1700-talet, av tre delar med särskilda hus för samer, nybyggare och handelsmän, vilka var belägna i olika delar av området. Missionen bland samer försvårades

²⁹ Lindmark 2010, 20-21.

³⁰ Bergling 1964, 124-125.

³¹ Lindmark 2010, 25.

även av samernas årliga vandringar. För att underlätta kontakten mellan kyrka och församling, byggdes därför under 1600- och 1700-talen ett flertal fjällkapell. Dessa orter utvecklades dock sällan till kyrkstäder, utan tycks enbart haft kyrkliga funktioner.³² Förutom dessa fjällkapell, tillkom även andra lösningar för att säkerställa undervisningen bland samer. Statliga skolor grundades och ambulera kateketer reste runt i områdena under 1700-talet, insatser som följdes och trappades upp av olika missionsorganisationer under 1800-talet.³³

Kyrkstadens funktion var därmed att förstärka kyrkans och kronans sammanhållande relation och utövande av kontroll över församlingsborna, oavsett om det skedde bland svenskarna eller samerna. Dess särställning i Norrland luckrades dock inte upp allt eftersom tiderna förändrades, snarare tvärtom. Den intensifierades allt eftersom pietismen kom att prägla den kyrkliga verksamheten i Norrland. Trots den lutherska ortodoxins betonande av den kollektiva religiösa praktiken, resulterade byabönen till att frammana en självständig kunskap och förhållande till religionen bland folket. Församlingsborna var ju redan vana vid att på egen hand läsa andaktslitteratur och fira gudstjänster, utan prästens närvaro.³⁴

³² Bergling 1964, 360 & 365.

³³ Lindmark 2010, 25.

³⁴ Lindmark 2010, 25.

4. Samerna under Sveriges stormaktstid, 1670–1718

4.1 Presentation av rådande situation

Samernas kristnande var innan 1600-talet en latent fråga, där enbart enskilda och isolerade initiativ till mission hade tagits från svenskar och samer som själva efterfrågade en kristen undervisning. Under stormaktstiden kom detta att förändras till ett mer omfattande och systematiskt kristnande av samerna, å ena sidan beordrat av kronan av politiska skäl efter att statsmaktens suveränitet förstärktes över de samiska bosättningsområdena.³⁵ Å andra sidan betraktades Sverige också med ett politiskt intresse och allmän nyfikenhet från den europeiske kontinenten. Inom nationens gränser fanns en folkgrupp, samerna, som var främmande bland många lärda: både internationellt och nationellt. Inte någonstans fanns det en källa som enhetligt kunde beskriva deras kultur, språk eller livsförhållanden på ett tillfredsställande och vetenskapligt sätt. Den första svenska riksantikvariern, rikskanslern Magnus Gabriel De la Gardie, tog sig därför an uppgiften att samla in kunskap om stormaktsväldet i Skandinavien med syftet att sprida den utanför nationens gränser. Om de samiska områdena och samerna själva, insåg han dock att det var områdets präster som hade de bästa förutsättningarna att nedteckna, samla in och delge världen ”sann” kunskap och information.³⁶

Innan De la Gardie gav präster och kristna missionärer i uppdrag att nedteckna samernas livsförhållanden för ett vetenskapligt syfte, var i stället Olaus Magnus samling av essäer, *Historia de gentibus septentrionalibus* (1555), det vetenskapliga arbete som framtida verk skulle jämföras med. Detta storverk var en beskrivning av seder, naturförhållanden och olika folkgrupper i Norden och var grunden för den kunskap som Europa hade om Sverige. Olaus Magnus tilltänkta publik bestod av den svenska adeln och den europeiska eliten, med en tydlig patriotisk och romerskt-katolsk anda, samt en uppenbart offensiv ton gentemot lutheraner. Även samer och deras relation till (katolska) kyrkan diskuteras återkommande i skriften, en kunskap som han hade förvärvat genom att resa runt i Norrland och Norge för att sälja avlatsbrev.³⁷ Problemen med missionen bland samerna, som han mycket riktigt har identifierat, var de långa avstånden i de samiska bosättningsområdena. Kyrkan låg avlägset och samerna besökte den enbart en till två gånger om året, då tillsammans med sina nyfödda

³⁵ Rydving, Håkan. 1996. ”Samer: Kristnandet.” *Norrländsk uppslagsbok* 4. Umeå: Norrlands universitetsförslag, 68–69.

³⁶ Fjellström, Phebe. 1983. ”Företal.” *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige*. Umeå: Kungliga Skytteanska samfundet, V.

³⁷ *Nationalencyklopedin*. u.å. ”Olaus Magnus.” <http://www.ne.se/uppslagsverk/encyklopedi/lång/olaus-magnus> (Hämtad 2021-12-02).

barn som skulle döpas. Inte heller från kyrkans håll fanns det under 1500-talet något intresse av att genomföra visitationer i områdena, vilket gjorde att samerna blev isolerade med sin inhemska religion och att kristendomen inte fick något ordentligt fäste.³⁸

De nya berättelserna och manuskripten som samlades in under slutet av 1600-talet skickades till Johannes Schefferus i Uppsala, på de la Gardies befallning, som fick uppdraget att sammanställa materialet till en enda bok: *Lapponia*.³⁹ Den latinska, etnologiska skildringen av de samiska områdena och dess invånare i Sverige, som utgavs i Frankfurt 1673, hade inom tio år ersatt Olaus Magnus verk, översatts till ett flertal moderna språk och spridits över stora delar av Europa.⁴⁰ Dessa skrifter ska dock inte förstås som vetenskapliga i vår samtida förståelse av att de var neutrala och nyanserade, utan syftet var trots allt att å ena sidan beskriva det som var annorlunda. Å andra sidan underlättade undersökningarna prästernas förståelse för samernas religion och traditioner så att de, på uppdrag av kronan och kyrkan, kunde bedriva ett mer effektivt kristnande av dem och ersätta de inhemska bruken med kristna. Författarna var därmed främst intresserade av religiösa frågor, vilket präglade *vad, hur* och *vilka* de beskrev.

Precis som kyrkan i stort, var prästerna och missionärerna på 1670-talet representanter för en luthersk ortodoxi som de spred bland samerna. Denna rörelse karaktäriserades av en dogmatisk kristendomstolkning som främst fokuserade på närvaroplikt och övergångsriter enligt kyrkans ordning, så som dop, bröllop och begravning.⁴¹ Denna närvaroplikt var ett led i ortodoxins kamp mot att bekämpa spridandet av ”irrläror”, eftersom den säkerställde att folket förhöll sig till den rätta bekännelsen. Bekännelsen var därmed det främsta redskapet för att behålla en enighet inom riket, en enhetlig kyrka och en enda tro bland folket.⁴² Det är därmed inte överraskande att källmaterialet från denna tid också präglas av luthersk ortodoxi och att missionärerna främst har fokuserat på att undersöka de inhemska trosföreställningarna och riterna kring dessa, för att betona hur de skiljer sig från kristendomen som den sanna tron.

En av författarna som bidrog till Schefferus verk, var prästen Samuel Rheen som i sitt manuskript *En kortt Relation om Lapparnes Lefwarne och Sedhet, wijdSkiepellser*,

³⁸ Magnus, Olaus. 2010 (1555). *Historia om de nordiska folken*. Hedemora: Gidlund, 201.

³⁹ Ett problem med Schefferus bok, är att den ignorerar det faktum att prästernas manuskript är författade i olika tider och i olika områden med kulturella, geografiska, språkliga och religiösa skillnader. Upplysningar därifrån, kan därmed inte antas vara gällande för samtliga delar av Sapmi som ligger innanför Sveriges gränser. Därför använder jag mig främst av de enskilda manuskripten som fortfarande finns bevarade.

⁴⁰ Manker, Ernst. 1956. ”Förord” till Johannes Schefferus *Lappland* (1673). Uppsala: Almqvist & Wiksell, 7.

⁴¹ Rydving 2004a, 35.

⁴² Nordbäck, Carola. 2004. *Samvetets röst: Om mötet mellan luthersk ortodoxi och konservativ pietism i 1720-talets Sverige*. Diss., Umeå universitet, 43.

samt i många Stycken Grofwe wildfarellsser (1671), skildrade lulesamernas förhållanden. Han strukturerar materialet med omsorg och saklighet utifrån olika teman i samernas liv, deras kultur och omgivande miljö. I kapitel tolv, som avhandlar ”Huru Lapparna sigh förehålla i sin Gudztienst, troo och Lefwarne”, redogör Rheen för samernas inhemska religion och dess relation till kristendomen. Han hävdar bestämt att samerna var väl medvetna om den enda Guden som har skapat världen, vår frälsning genom hans Sons död och hur människan ska leva, handla och tro i enlighet med denna lära, men att den inhemska religionen ändå fortsatte att leva kvar parallellt med den kristna. Detta, menade han, berodde främst på att samerna under lång tid hade levt i mörkret med sina ”villfarelser” på avlägsna orter i fjällen och i skogarna, långt från andra människors umgänge och influenser. Även om samerna därmed ville dyrka, tjäna och tro på den kristna Guden, levde förfädernas traditioner och seder kvar av, å ena sidan, vana och, å andra sidan, respekt för de tidigare generationerna.⁴³

Detta är också ett vittnesbörd som Pehr Fjellström instämmer i, även om hans skrift författades ungefär ett halvt sekel senare än Rheens. I en kort avhandling om samernas ”vidskepelse”, avslutar Fjellström sin nedteckning med följande citat:

Til slut bör man ej lämna obemäلت, att hwad i denna berättelse blifwit anfördt såsom smakande av en hednisk wantro, ej bör anses, som skulle af mig påstås, det hela Lapska nationen hade der uti någon gemensam del. Fast hältre måste man lämna detta folket den rätt att sedan de nu mera genom Christendomens tilväxt blifwit öfwertygade om det oförnuft för hwilket deras förfäder häftat, hafwa större delen af deras förr brukade konster aftagit, och hwad än på en eller annan ort torde deras märkas, sker gemenligen så hos dem som andra, mer af en blott vana och et obetänksamt följande af förfädernas seder, än någon widskepelig tanke ock mening.⁴⁴

Rheen redogör också för samernas ofrivilliga närvaro i kyrkan och gudstjänsten, vilken dessvärre ofta skedde under tvång, men tröstar sig med att de åtminstone frivilligt firade alla helgdagar. De vilade från arbete och hantverk, samt tillät sina djur vara fria och lediga under gudstjänsten. Däremot skedde det under vissa helgdagar, och i synnerhet kring jul, att samerna åsidosatte den kristna tron för deras egen.⁴⁵ Trots det som Rheen beskriver som

⁴³ Rheen, Samuel. 1897 (1671). ”En kortt Relation om Lapparnes Lefwarne och Sedher, wijdSkiepellser, samt i många Stycken Grofwe wildfarellsser.” *Bidrag till kännedom om de svenska landsmälen ock svenskt folkliw* 17:1. Red. K. B. Wiklund. Uppsala: Wretmans, 26.

⁴⁴ Fjellström, Pehr. 1755. *Kort Berättelse, om Lapparnas Björna-fänge, samt Deras der wid brukade widskeppelser*. Stockholm: Wildiska Tryckeriet, 31.

⁴⁵ Rheen 1897, 27.

grova vidskepelser, avgudadyrkan och avsteg från den rätta tron, berömmar han dock samerna för deras vördnadsfulla inställning gentemot dopets sakrament: ”hwarföre Skynda the sigh medh sine barn strax efter födellssen till doopp och Christendomb.”⁴⁶ Det stod dock värre till med begravningarna: samerna trodde nämligen inte på kroppens uppståndelse, att kropp och själ skulle återförenas. I stället trodde de att den dödes ande kunde riskera att bli kvar i de levandes värld och därför, argumenterar Rheen, var de inte bättre i sin sorg än hedningarna.⁴⁷

Att kristendomen och den inhemska religionen existerade jämte varandra och ofta brukades parallellt, finner Rheen spår av även i materiella ting när han gör ett försök till att beskriva lulesamernas trummor. Han berättar att på skinnet som fästes över trätrumman målades det alltid olika figurer: överst månen och stjärnor, i mitten solen och underst djur, sjöar och strömmar. Under månen och stjärnorna, målades de viktigaste av samernas gudar tillsammans med sina tjänare. Under dessa, men ändå strax över solen, djuren och naturen, skulle även Kristus och några av hans apostlar vara avmålade.⁴⁸

Trummorna användes för att spå framtiden, offra till gudarna eller bota sjukdomar med, ofta i samband med ett knippe mässingsringar som antingen låg på trumman eller fästes på trumslagaren. Beroende på vilken ritual som skulle utföras, kunde trumman därmed användas och tydas på olika sätt. Inte sällan ackompanjerades ritualerna även av jojka, både från nåjden och från de församlade. Rheen återger som exempel att när nåjden skulle spå hur det står till på andra orter, brukade han slå på trumman och jojka till han föll i trans. De närvarande fortsatte emellertid att jojka till dess att nåjden vaknade från sin trans:

hwarmedh the skohle påminna honom, hwadh hans begiäran war eller hwadh han wille weeta; och tå begynner trumslagaren förtällia, hwad han medh sitt trumslagh förfarit hafwer.⁴⁹

Även vid offerceremonierna var trumman avgörande. För att veta till vem samerna skulle offra till, band nåjden ett hårstrå från djuret kring en mässingring. Därefter lades ringarna på trumman, och medan nåjden slog på trumman studsade ringarna omkring bland figurerna. När ringen med hårstrået så småningom hamnade på någon av de målade gudarna, hade de församlade fått svaret och lät trumman vara till dess att löftet om det utlovade offret hade

⁴⁶ Rheen 1897, 29.

⁴⁷ Rheen 1897, 29.

⁴⁸ Rheen 1897, 31.

⁴⁹ Rheen 1897, 33.

införlivats. Därefter band man en färgad tråd genom offrets högra öra för att visa till vilken gud som offret tillhörde: en röd för Storjunkaren, en grå för Tor och en vit för Solen.⁵⁰

Dessa ovan nämnda gudar var, enligt Rheen, de största bland lulesamer. Tor avmålades ofta med en hammare och betraktades vara en levande gudom i himlen som hade i uppdrag att dräpa de troll som bodde i fjällen, bergen och sjöarna och ville skada samerna. Tor hade även makt över människors fysiska och psykiska hälsa, deras liv och död.⁵¹ Storjunkaren, även kallad för Guds ståthållare, var i stället en stengud som fanns i fjällen och vid sjöarna, vars avbilder liknade människor eller djur. Dessa stengudar placerades ofta i bergsskrevor, vid älvar och sjöar där det sades spöka, platser där samerna kunde tjäna sina bilder synnerligen effektivt och vice versa. Denna Storjunkare, ofta avbildad med sin hustru, son eller dotter och tjänare eller tjänarinnor, hade makten över de vilda djuren och styrde över samernas jaktlycka. Deras boningar låg ofta avlägset och ansågs vara heliga. De fick därmed inte beträdas av kvinnor, eftersom de kunde dra olycka och död över sig själva om de närvarade vid en offerceremoni.⁵² Den tredje guden var Solen, som betraktades vara en moder för alla levande djur. Hon bevarade och skyddade de unga djuren och skänkte dem naturlig värme, så att liv kunde trivas och frodas.⁵³

Även den samiske studenten Nicolaus Lundius (svensk namnform Nils Lund), som studerade vid Uppsala universitet författade ett manuskript på initiativ av Johannes Schefferus. Han ansåg att det var en stor skillnad mellan samernas tal och leverne beroende på deras geografiska bosättningsområde, och efter Samuel Rheens beskrivning av lulesamer kände Lundius att även han ”will något beskrifwa om Uhmå lappar”.⁵⁴ Lundius beskrivning, *Descriptio Lapponiae*, färdigställdes dock inte för den första utgivningen av *Lapponia* som trycktes 1673, utan publicerades först i den franska översättningen från 1678 och återfinns även i den svenska översättningen från 1956. Det är dock oklart när Lundius författade sitt verk, men skriften brukar tillskrivas åren mellan 1674 och 1679, det vill säga före Schefferus död men efter att Lundius skrevs in på universitetet.⁵⁵

Nicolaus Lundius var själv kristen, hans far var den första samiske prästen i Sverige,⁵⁶ och även om han växte upp i en samisk kultur, bekände han den religion som både

⁵⁰ Rheen 1897, 34-35.

⁵¹ Rheen 1897, 35 & 37.

⁵² Rheen 1897, 37 & 39.

⁵³ Rheen 1897, 42.

⁵⁴ Lundius, Nicolaus. 1905 (1670-tal). ”Descriptio Lapponiae.” *Bidrag till kännedom om de Svenska Landsmälen ock Svenskt Folkliv* 17:5. Red. K. B. Wiklund. Uppsala: Wretmans, 5.

⁵⁵ Wiklund, Karl Bernhard. 1904. ”Förord” till Nicolaus Lundius ”Descriptio Lapponiae.” *Bidrag till kännedom om de Svenska Landsmälen ock Svenskt Folkliv* 17:5. Red. K. B. Wiklund. Uppsala: Wretmans, 3-4.

⁵⁶ Lundius 1905, 16.

staten och kyrkan önskade ersätta den samiskt inhemska med. Precis som sin far, var Lundius därmed en av de samer som missionerade *inom* den samiska gemenskapen. Lundius var dock tydligt präglad av Samuel Rheens manuskript, i synnerhet gällande vad han ansåg vara värt att beskriva mer utförligt än annat. Till skillnad från Rheens relation, är Lundius verk däremot ostrukturerad: den saknar kapitelrubriker och är många gånger svårläst. Trots detta är hans skrift unik av flera anledningar. Å ena sidan innehåller den väsentliga upplysningar och etnologiskt unika uppgifter, och å andra sidan är den författad av någon som besitter ett perspektiv som kommer inifrån, snarare än utifrån, och därmed erbjuder den oinbjudne läsaren insikter som enbart den inre kretsen av samer hade.

Likt Rheen, redogör Lundius mycket kring nåjderna och samernas benägenhet att spå, men lägger större fokus vid att beskriva *hur* nåjderna erhåller kunskap i dessa färdigheter och deras värde. Denna makt kommer nämligen inte från nåjden själv, utan från vad han kallar för spådomsandar. Han betonar att inte alla samer kan spå, precis som inte alla samer har trummor. Spådomsandarna, beskriver han, går i stället i arv och uppenbarar sig för den tilltänkte nåjden när han har uppnått en viss ålder och befinner sig ensam i skogen. Då sjunger anden en sång, en visa som samnen måste hålla i minnet till dagen därpå när han på nytt ska ut i skogen, till samma plats som dagen dessförinnan. Där ska anden återigen visa sig för den unge mannen, om den vill vara hos honom, och samnen ska då upprepa sången han hade lärt sig. Efter denna ritual, hör de två ihop och nåjden kan kalla på sin spådomsande närhelst situationen kräver det.⁵⁷

Nåjden använder sedan spådomsanden när han själv behöver hjälp, när han vill spå i framtiden, veta hur det står till på andra orter eller hela sjuka. Mer utförligt än Rheen, beskriver Lundius hur en helande-ritual går till bland umesamerna. Först måste den sjuka slakta den största renen i sin hjord och offra den till gudarna, sedan börjar nåjden att slå på sin trumma och faller därefter ”död i marcken och hans kråpp är hård som en sten.”⁵⁸ Medan nåjden befinner sig i detta transliktande tillstånd, gör hans livsande en resa genom världarna till det underjordiska folket, trygg, övervakad och ledsagad av spådomsanden. Dessa underjordiska ska nämligen ha något av den sjukas egendom, så som ett klädesplagg, vilket är orsaken till sjukdomen. Om nåjden är tillräckligt mäktig, lyckas han ta tillbaka denna ägodel från de underjordiska för att återge till den sjuke. Om han i stället misslyckas, måste den sjuka förlika sig med sin sjukdom och stundande död. Sedan för spådomsanden tillbaka nåjdens

⁵⁷ Lundius 1905, 6.

⁵⁸ Lundius 1905, 6.

livsande på resan till hans kropp, medan de som närvarar vid ceremonin jojkar för att väcka nåjden från sin sömn.⁵⁹

Både ett transliknande tillstånd, där personen är omedveten om sin omgivning, och jojken som en del av ritualen, verkar därmed ha varit centrala komponenter för nåjdens resor och utövande av spådomsanden. Nicolaus Lundius berättar vidare hur även drömmarna var av stor betydelse inom den samiska kulturen, och i synnerhet bland existerande och blivande nåjder:

Lapparna hafwa många widskepelse uti sina drömmar som de och säja att spådoms andan oppenbarar dem mycket i sömnen: De liggia om nattetiden och siunga i sine drömmar, som jag och offta hördt hafwer.⁶⁰

Dessa centrala och traditionella seder inom den inhemska samiska religionen, nåjdens status, trummorna och jojken, var något som vi i Lundius redogörelse kan ana var ett återkommande problem för prästen, och som därför berördes regelbundet i söndagens predikan. Han hävdar nämligen att om samerna inte hade något annat att samtala om när de träffades, pratade de gärna om prästens predikan där han förkastade de bruk som inte rymdes inom kristendomens ramar. Dessvärre, beklagar Lundius, värderade samerna sina konster högt och betraktade dem vara ärofulla: ”de säja så skulle wi och icke bruka som våra förfäder hafwa gjordt, det aflägga wi aldrig uti vårt land.”⁶¹

Inte heller umesamerna verkar ha trott på kroppens uppståndelse, utan Lundius berättar att när en same dog, fyllde familjen dennes kista med mat, verktyg och redskap som den avlidnes kropp behövde för sitt uppehälle i den underjordiska världen. Vad som skulle hända med själen, sade de sig dock vara ovetande om och frågade om inte Lundius i stället kunde undervisa dem om detta.⁶² Lundius berättar emellertid att han otaliga gånger har försökt undervisa samerna om kristendomen, men att de är av den ”naturen” att de inte tar kunskapen till sitt hjärta eller lägger den på sitt minne. I stället var de övertygade om att världen har funnits i en evighet, att ingen ny himmel eller jord någonsin har skapats eller kommer att skapas.⁶³ Trots detta, är det tydligt att kristendomen har satt sina spår bland samerna på andra sätt. Han berättar nämligen också om att samerna inte enbart tillbad sina

⁵⁹ Lundius 1905, 6–7.

⁶⁰ Lundius 1905, 14.

⁶¹ Lundius 1905, 33.

⁶² Lundius 1905, 15.

⁶³ Lundius 1905, 24.

traditionella gudomar, utan även jungfru Maria. Denna bön, på samiska ”wecket Maria”, ska han ha hört med sina egna öron: ”Att om de falla säja de hielp *Maria*, eller när som de undra på något ting då korssa de sig och säja hielp *Maria*, (...) så mycket sagdt hielp *Maria*.”⁶⁴

Även om Maria-motivet inte nämns bland många författare från den här tiden, är Lundius inte ensam om att ha identifierat det bland samerna. Också den norske författaren Isaac Olsen, som arbetade som lärare hos en präst i det samiska bosättningsområdet Finnmark i Norge, nämner Maria. Olsen hade huvudsakligen i uppdrag att undervisa samerna i kristendomslära, men vid sidan av sitt uppdrag undersökte han även samernas egen tro. Dessa iakttagelser och upplysningar samlades så småningom till ett enda verk med namnet *Om Lappernes Vildfarelser og Overtro*.

Olsen redogör för att bland samiska kvinnor som nyss hade fött barn eller fortfarande ammade, var det en vedertagen tradition att fasta över Vårfrudagen, det vill säga på Jungfru Maria bebådelsedag den 25:e mars. Syftet med fastan var att barnen skulle växa upp till att bli stora och starka, leva ett hälsosamt liv, ha lätt för att lära sig språk och nåjdekunsten, samt för att de med vishet och förståndighet skulle behärska vad Olsen refererar till som ”troidkonster och Dievele lærdomme”.⁶⁵ Kvinnorna var därmed tvungna att avstå från alla former av kött och enbart hålla sig till torr mat, brödkakor, och att bryta fastan skulle vara en *synd* som riskerade barnets hälsa och framtid. När Olsen beskriver sig ha ifrågasatt denna praktik som han själv fann besynnerlig och omöjlig att få dem att avstå från, motiverade kvinnorna sitt beteende med att Maria själv skulle ha fastat från kött på fastedagarna och enbart ätit torr mat. Därför gör de detsamma, så som deras förfäder har lärt dem.⁶⁶

4.2 Att tolka källorna

En del i den postkoloniala teorin är att både betrakta och ifrågasätta texter och representationer som förekommer i dessa, som grundläggande faktorer för historiens tolkningar av en folkgrupp och koloniserandet av denna. Anspråken på sanning och objektivitet måste därmed kritiseras, eftersom historieskrivningen är underkastad erfarenheter och tolkningar som är bestämda av författarens ideologi och strategi.⁶⁷ Därför hade också den egna gruppens, i detta fall samernas, historieskrivning varit ideologiskt betingad. I detta fall

⁶⁴ Lundius 1905, 15.

⁶⁵ Olsen, Isaac. 1910 (ca. 1715). ”Om Lappernes Vildfarelser og Overtro.” *Kildeskrifter til den Lappiske Mythologi* II, red. Just Knud Qvigstad, 2–101. Det Kongelige norske Videnskabers selskaps skrifter 1910:4. Trondhjem: Aktietykkeriet, 21.

⁶⁶ Olsen 1910, 23.

⁶⁷ Loomba 2008, 49.

var det dock inte den egna gruppen, utan inflytelserika makthavare med strategiska syften, som författade samernas historia. Därför är det väsentligt att synliggöra och problematisera vad missionärernas ideologiska verklighetsuppfattning och strategiska beskrivningar av samer resulterade i: hur de var bidragande till kolonisationen.

Under 1600-talet betonade missionärerna samernas svaga natur, i viss mån oförstående och till största del maktlösa inför sin egen tradition, som orsak till missionens utmaningar. Den kristna tron var den objektiva sanningen som behövde spridas och införlivas bland dem: det sanna sättet att granska verkligheten som Guds skapelse, att förhålla sig till liv och död, och att handla i världen. I kontrast stod samernas inhemska religion och världsuppfattning. Strategin i att regelbundet kontrastera missionärerna som ”vi, de förståndiga och starka” mot samerna som ”de, de oförståndiga och svaga”, resulterade i att ett inledande, objektivt sanningsanspråk och teoretiskt ramverk om samerna befästes i Skandinavien och Europa: hur de betedde och klädde sig, vad de trodde och bekände, vilka de var och var de bodde.

Av källmaterialet att döma, är det uppenbart att samerna hyste en stor respekt för sina förfäder och att det betraktades självklart för dem att följa sina religiösa bruk och traditioner, trots auktoriteternas avsky och förkastande av dessa inhemska seder. Prästernas och missionärernas nedteckningar, å andra sidan, vittnar i stället om ett förakt mot trummorna, ”avguderiet” och offrandet. De beklagar samernas enfaldighet och benägenhet att blanda de två religionerna. Källorna avslöjar dock inte mycket om samernas egna attityder gentemot kristendomen och missionärernas framryckningar bland dem, åtminstone inte uttryckligen. Att kritisera den kristna religionen och dess företrädare var en delikat uppgift, eftersom en konfrontation kunde resultera i att individen blev rapporterad och bestraffad av auktoriteterna. Trots detta går det att skönja att samerna inte var enbart passiva offer, utan även engagerade aktörer. I viss mån tycks de ha accepterat missionärernas påtryckningar, medan de andra gånger opponerade mot dem. Att fortsätta tillbe sina egna gudomar och följa sina egna traditionella seder, är kanske det tydligaste beviset på samernas motstånd. Det är dock viktigt att ha i åtanke att missionärerna enbart nedtecknade det motstånd som de själva fann intressant och ville delge sina kollegor, men att även andra strategier kan ha använts bland samerna i sin opposition.

Trots att missionärerna befäster en kunskapshierarki av samerna som oförnuftiga och dem själva som frälsare från denna enfaldighet, är det tydligt att samerna var någorlunda insatta i den kristna tron. De få argument där samernas egna röster görs hörda, tyder å ena sidan på att de har fått undervisning i den kristna läran. Å andra sidan tyder de

också på att samerna själva har reflekterat över varför de hellre vill bevara sin egen religiositet snarare än att bejaka den kristna: varför ska de omvända sig om det inte ger dem några fördelar, utan bara ofrånkomliga krav? De försvarar således sina val i kristna termer och i kontrast mot en kristen teologi. Håkan Rydving betonar dock vikten av att läsa dessa texter kritiskt. Det är nämligen inte ovanligt att författarna medvetet betonade sin egen roll i missionsarbetet som avgörande. Det finns därmed en tendens att både överskatta den inhemska religionens fäste bland samerna innan missionen påbörjades i området, samt att förringa dess ställning efter att deras uppdrag hade avslutats.⁶⁸

Källorna tyder också på att somliga kristna riter verkar ha följts mer troget än andra. Dessutom vittnar Nicolaus Lundius och Isaac Olsens varsin skrift om en Maria-fromhet som verkar ha varit väl rotad bland samerna under slutet av 1600-talet och början av 1700-talet, tiden för den lutherska ortodoxin. Om det nu förfaller sig ha varit naturligt för samerna att korsteckna och tillbe Maria när de faller eller behöver hjälp, att fasta inför och över Jungfru Maria bebådelsedag, samt att döpa sina barn, får det antas att samerna har varit i kontakt med kristendomen tidigare och att vissa traditioner var lättare att anamma än andra. Detta väcker frågorna kring *hur* samerna kom i kontakt med jungfru Maria, *varför* vissa bruk blev en del av den samiska religionen och *när* det skedde.

4.3 Ave Maria

Spår av en historisk Maria-kultur bland samer återfinns inte enbart i de skrivna källorna, utan även i smyckena som var vanligt förekommande på den samiskt, kvinnliga folkdräkten: maljan. Phebe Fjellström redogör nämligen i sin avhandling *Lapskt Silver*, för hur maljorna oftast pryddes av ett hängande löv *eller* ett så kallat Ave-Maria-monogram.⁶⁹ Fjellström beskriver hur maljan är tillverkad av förgyllt silver och föreställer ett krönt, gotiskt *m* som är fäst på en silverring. Denna gotiska minuskel tyder därmed på att stilen härstammar från medeltiden. Dessa maljor, som Fjellström refererar till som malja typ I, är betydligt mer slitna än andra samiska maljor, vilket vittnar om att de å ena sidan kan ha använts återkommande i

⁶⁸ Rydving 2004a, 33.

⁶⁹ Fjellström, Phebe. 1962. *Lapskt Silver: Studier över en föremålsgrupp och dess ställning inom lapskt kulturliv*. Diss., Uppsala universitet, 53.

flera generationer och, å andra sidan, att deras tillverkningsdatum ligger långt tillbaka i tiden.⁷⁰

Flera präster och missionärer omnämner den samiska silvermaljan som en vanligt förekommande smyckesform, i synnerhet vid högtidstillfällen, däribland Rheen som berättar om hur samiska kvinnor bar: ”een krage som the hafwa om sin hals, alt medh sölfwer Maillior besatt, den dhe kalla kräcke.”⁷¹ De nämner dock inget om att maljan skulle prydas av ett Maria-

monogram, antagligen för att de inte kände igen symbolen. Det unika med dessa maljor, är nämligen att medan de är karaktäristiska för samiskt dräktsilver, är de okända utanför den samiska kulturkretsen. De saknas därmed inom svenskt, norskt och finskt dräktsilvermaterial.⁷²

Även om det är oklart när dessa maljor började tillverkas utifrån samernas egen beställning, betonar Fjellström cistercienserordens roll för Maria-influenserna bland samerna. Denna orden grundade nämligen två kloster i norra Norge, ett på ön Tautra i Trondhjemsfjorden och ett i Munkaby, och var bärare av en intensiv Maria-kult, som så småningom spred sig utanför det slutna sällskapet. Som exempel på denna Maria-kult, räknar Fjellström upp hur klostrets kyrkor alltid helgades åt jungfru Maria, hur orden började kyrkoåret med Maria bebådelsedag och hur deras bildkonst framställde såväl Marias liv som hennes många funktioner: hjälperska, beskyddarinna och himmelsk drottning. Klostren inom denna orden var slutna samhällen som baserades på principen självhjälp: allt arbete skulle utföras av bröderna själva. Därför var det av oerhörd vikt, betonar Fjellström, att det bland konverserna⁷³ fanns spridda yrken och kompetenser, så som hantverkare av alla dess slag. Det är därmed inte otroligt att det också fanns smeder inom klostret och att maljans monogram, som skulle sprida sig till samerna, härstammar från denna orden.⁷⁴ Dessa maljbeslag, argumenterar hon, skulle nämligen ha kunnat fungera som munkarnas ersättning för samernas renhudar, skinn, kött, fågel eller fisk vid de gemensamma marknadsplatserna. De äldre



⁷⁰ Fjellström 1962, 60.

⁷¹ Rheen 1897, 11.

⁷² Fjellström 1962, 61,

⁷³ Lekbröder som är knutna till en orden.

⁷⁴ Fjellström 1962, 63–64.

maljorna skulle därefter ha varit förebilder för när samerna lade nya beställningar hos smederna, och på så sätt bevarades den medeltida stilen och formen genom seklerna.⁷⁵

Även Eva-Maria Göransson bekräftar jungfru Marias starka ställning hos cistercienserorden. Hon betonar att när orden grundades 1098, var den en reformatorisk och asketisk rörelse som motsatte sig den oerhörda makt, status och välgång som klostren och kyrkan hade fått. I stället kämpade cistercienserna för att återgå till att iaktta de stränga benediktiner-reglerna i sin strävan efter renhet. Därför skulle deras kloster grundas på obebyggt, obebodd och donerad mark och deras medlemmar förlita sig enbart på sitt eget handarbete.⁷⁶ Ordens fokus på renhet, i en samtidskontext där kroppen betraktades vara en syndig börda som skulle kuvas, gjorde att jungfru Maria var den ultimata förebilden. Denna självupppoffrande kvinna som i sin ödmjukhet accepterade att föda Gudabarnet, betraktades nämligen vara icke-mänsklig människa, icke-kvinnlig kvinna, obefläckad av syndafallet. Hon var renhet och idealet för både män och kvinnor att efterlikna. Därför tillägnades hela orden och deras kloster henne.⁷⁷

Inte mycket är kartlagt om klostret i Munkeby, men desto mer kunskap finns om cistercienserordens kloster på den lilla ön Tautra. Detta kloster grundades 1207 och döptes till *Monasterium sanctae Mariae de Tuta insula* [Heliga Marias kloster på den säkra ön]. Liten till storleken och belägen mitt i Trondhjemsfjorden tycks Tautra vara ett udda val, men ön uppfyllde de krav som orden hade gällande var ett kloster fick byggas. Dessutom låg ön nära fjordens farled och var därför inte helt avskuren från omvärlden. Till skillnad från ordens andra kloster i Skandinavien, tyder ruinerna från detta Mariakloster på att det var mindre välmående och enklare byggt än andra. Kyrkan var liten och byggd i trä, ett material som vanligtvis var temporärt tills det kunde ersättas av det mer permanenta byggnadsmaterialet i sten.⁷⁸ Drygt fem mil nordöst ligger ruinerna från klostret i Munkeby. I sin monografi *The Cistercians In Scandinavia*, framhåller konst- och klosterhistorikern James France för att klostret i Munkeby är föremål för mycket spekulationer och myter, men att det med säkerhet går att fastslå att klostret någon gång tillhörde cistercienserna. Dessutom, fortsätter han, hade de två klostren rimligtvis en relation till varandra eftersom klostret på Tautra så småningom erhöll land i området kring Skogn, marker som gränsade till Munkeby.⁷⁹

⁷⁵ Fjellström 1962, 121.

⁷⁶ Göransson, Eva-Marie. 1994. "The Virgin Mary and the Sacred Body: The Ideology of Gender Embodied in the Cistercian Church." *Current Swedish Archaeology* 2(1): 111–122, 114.

⁷⁷ Göransson 1994, 120.

⁷⁸ France, James. 1992. *The Cistercians In Scandinavia*. Cistercian Studies Series 131. Kalamazoo: Cistercian Publications Inc, 89.

⁷⁹ France 1992, 97.

Det torde därmed vara så att vissa kristna bruk som de protestantiska prästerna och missionärerna uppmärksammade bland samerna, från början var ett katolskt arv som hade assimilerats in i den samiska traditionen och religionen. Å ena sidan har vi maljorna som från början antagligen var cistercienserbrödernas klosterhantverk. Å andra sidan har vi Olaus Magnus storverk, där han vittnar om hur de katolska prästernas förmaningar hade anammats bland samerna, åtminstone på vissa håll, då många hade låtit döpa sig och ”blifvit förda i kyrkans sköte.”⁸⁰

När de kyrkliga myndigheterna dock upptäckte att de inhemska bruken fortfarande levde kvar under slutet av 1600-talet, påbörjades på nytt ett intensivt konfronteringsarbete. Som redan uppmärksammat, var prästernas predikan ett viktigt verktyg i detta. Även många offerplatser blev brända, trummor beslagtagna och samer regelbundet förhörda och hotade med både värsliga och eviga straff om de fortsatte dyrka sina egna gudar. Trots dessa hårda, yttre villkor, fortsatte mycket av den inhemska religiositeten (med katolska spår), att leva kvar under början 1700-talet⁸¹ när pietismen ersatte ortodoxin och inledde en ny reformation.

⁸⁰ Magnus 2010, 201.

⁸¹ Rydving 1996, 68–69.

5. Upplysning, förnuft och pietism, 1720–1800-tal

5.1 Presentation av rådande situation

Under 1700-talet svepte upplysningens vindar över Europa, vilka väckte både lusten och behovet av att närmre och mer systematiskt kartlägga Sveriges orter. Av både politiska och ekonomiska skäl krävdes en utvidgad och uppdaterad kunskap om nationen och folken, naturtillgångarna och kulturen, seder och bruk som fortfarande existerade och följdes. Syftet var tvådelat: å ena sidan skulle dessa kartläggningar reformera riket till att bli mer välmående och ekonomiskt framgångsrikt, och å andra sidan skulle de också uppfostra allmogen till att bli ett mer förnuftigt och moraliskt handlande folk.⁸²

Ortbeskrivningarna innebar ett nytt sätt att betrakta kunskap och vetande: något som systematiskt kunde kategoriseras och inordnas i olika klasser. Detta gällde inte enbart geografi och natur, utan även människor. Sällan var författarna personliga i sina reflektioner, såvida det inte gällde människors ovanor och oönskade praktiker. Dessa kunde engagera författarna till långa utläggningar, vilka synliggjorde deras egna värderingar och fördomar om folket som granskades.⁸³ Visserligen levde och verkade författaren i den ort och bland de folk som han beskrev, men samtidigt var han en ämbetsman som representerade en annan social klass: den bildade eliten. Det fanns därmed en tydlig distans mellan den som granskade och de som granskades, och källorna blandas med ideal och farhågor, upplevd verklighet och önskad verklighet.⁸⁴ Inte minst gäller detta samerna, där samerna inte bara var en annan klass, utan också ett annat folk med ett annat språk, andra traditioner och en annan kultur och religion.

Även i den religiösa sfären skedde förändringar. Påverkad av upplysningens och pietismens nya tankesätt och övertygelsen om människans förmåga att agera som förnuftiga och moraliska varelser, förändrades också teologin inom kyrkorna. Medan den lutherska ortodoxin lade sitt fokus vid deltagande i kyrkliga ceremonier och gudstjänster, som en del i att värna om kollektivet och den traditionellt bekännande enhetskyrkan, kom den pietistiska rörelsen i stället att betona individens inre och andliga erfarenhet av Gud i centrum för den kristnas liv.⁸⁵

⁸² Adolfsson, Maria. 2006. "Fäderneslandets känning." *Signums svenska kulturhistoria: Frihetstiden*, red. Jakob Christensson, 325–343. Lund: Signum, 325–326.

⁸³ Adolfsson 2006, 330–331.

⁸⁴ Adolfsson 2006, 336.

⁸⁵ Nordbäck 2004, 180.

Den pietistiska rörelsen hade som syfte att genomföra en religiös och moralisk reformation i individens liv, kyrkans organisation och i samhällets institutioner. Genom att förflytta fokus från prästerna som förmedlare mellan Gud och människa, till individens inre andlighet, minskades den kollektiva kyrkogemenskapens värde. Den enskilde människans samvete, tro och relation till Gud blev i stället den moraliska kompassen som skulle forma hennes liv. Den rätta tron *kändes* snarare än tänktes och samvetet var avgörande i att vägleda människan i den sanna tron. Kristendomen fanns således inte i kyrkan, utan *utanför*: i individens känsloliv, i hennes nära relationer och i mötet med världen.⁸⁶

Liksom prästernas och missionärernas verk från 1600-talet var präglade av luthersk ortodoxi, är de nedteckningar som författades under 1700–1800-talen färgade av pietismens och upplysningens värderingar. Författarna riktar stor kritik mot den mission som tidigare hade bedrivits och mot den stränghet, både kroppslig och själslig, som prästerna hade gått fram. I stället betonade de pietistiska missionärerna personlig övertygelse, lekmännens roll i det allmänna prästadömet, syndabekännelsen och individens egen roll i frälsningsprocessen, en metod som tycks ha varit mer effektiv än den stränga betoningen på kyrklig närvaro. Edgar Reuterskiöld argumenterar för att det som gjorde den pietistiska metoden mer framgångsrik än den ortodoxa, var missionärernas egen relation och engagemang till sakfrågan. De var nämligen övertygade om att samernas gudar och religiösa seder och bruk, *var djävulens påfund*. De lade därmed inte enbart fokus vid de yttre uttrycken, utan också vid syftet och konsekvenserna av dem: ”Det var sålunda inga kuriositeter, man beskref, utan verkliga, odisputabla realiteter.”⁸⁷

Trots pietisternas försök att låta Guds ord och samernas inre moraliska kompass vägleda dem i att göra avkall på sin egen religion, var deras metoder lika stränga som tidigare missionärers och betydligt mer framgångsrika. Om missionen under 1700-talet, är det dock främst från de norska missionärerna som de mest omfattande upplysningarna om samernas religion kommer från. I synnerhet kan verken av Thomas von Westen, som av många betraktas vara den mest inflytelserika missionären under 1700-talet, lyftas fram som särskilt värdefulla. Von Westen var tillsatt som ledare av det danska Missionskollegiet, vilka hade i särskild uppgift att missionera bland samerna, och var därmed ansvarig för missionen bland norska samer från 1716 till sin död 1727.⁸⁸ Även hans tre nära kollegor och medarbetare,

⁸⁶ Nordbäck 2004, 401–402.

⁸⁷ Reuterskiöld, Edgar. 1910. ”Inledning.” *Källskrifter till Lapparnas Mytologi*, utg. Edgar Reuterskiöld, V–XLIII. Bidrag till Vår Odlings Häfder 10. Stockholm: Nordiska museet, IX.

⁸⁸ Rydving 1996, 70.

Hans Skanke, Jens Kildal och Erik Johan Jessen har gjort väsentliga nedteckningar. Det ska dock nämnas att det tydligt framgår av källornas innehåll, att samtliga missionärer arbetade nära varandra och därmed influerade varandras texter.

Trots samernas iakttagande av de kristna riterna, uppdagades det redan under slutet av 1600-talet att mycket av den inhemska religiositeten levde kvar bland dem. Det tydligaste uttrycket för samisk religiositet var trummorna, något som också Rheen identifierade, vilka användes regelbundet och som det yttersta redskapet i ceremonier av olika slag. För samerna blev trummorna en manifestation av deras motstånd mot den kristna missionen och kolonisationen som pågick bland dem. De var nödvändiga för det religiösa livet, men representerade också deras hotade kultur, och var därför ett avgörande verktyg för samerna att bevara sina traditionella värderingar och seder vid liv. För de kristna auktoriteterna i både Sverige-Finland och Danmark-Norge, betraktades trummorna snarare som en manifestation för samernas ”hedendom” och ”avgudadyrkan”: det var ett yttre tecken för ondskan som behövde bekämpas bland dem. Därför påbörjades ett omfattande konfronteringsarbete som fortsatte in på 1700-talet, där kristna auktoriteter i Skandinavien började samla in, bränna eller förvara samernas trummor. Straffen skärptes för samer som blev påkomna med att använda eller äga en trumma. Genom långa förhör och hot, fick auktoriteterna upplysningar om samernas heliga offerplatser, altare och ikonbilder av samiska gudomar, vilka samtliga förstördes eller beslagtogs.⁸⁹

Thomas von Westen var en av de missionärer som visade ett särskilt intresse för samernas trummor och mycket av sin kunskap om de samiska gudarna fick han genom att använda trummorna som föremål i sin undersökning. Till skillnad från Rheen som försökte tyda trummans figurer och fann kristna namn bland gudomarna, behandlade von Westen trummorna som primärkällor om samisk religiositet. Han var övertygad om att de kunde säga något om den samiska religiositeten, genom att studera dem i en samisk kontext, och ska själv vara ansvarig för att ha konfiskerat över 100 trummor under sina resor.⁹⁰

Det var dock inte bara trummorna som upplevdes som ett stort problem, utan även den samiska sången betraktades vara ”avguderi” och ”djävulens påfund”. Karl-Olof Edström menar att eftersom den allmänna inställningen till jojken var negativ, beskrevs den inte heller i detaljerade eller utförliga ordalag i missionärernas texter.⁹¹ Även i kortfattade

⁸⁹ Rydving, Håkan. 2004b. ”Saami responses to Christianity: Resistance and change.” *Beyond Primitivism: Indigenous religious traditions and modernity*, red. Jacob K. Olupona, 99–107. London: Routledge, 100–101.

⁹⁰ Reuterskiöld 1910, VIII–IX.

⁹¹ Edström 1978, 17.

stycken, syns det dock tydligt att jojken orsakade stora bekymmer bland de kristna: både missionärer och präster tog tydligt avstånd från detta bruk. Troligtvis för att jojkning, utifrån deras perspektiv, gick hand i hand med nåjden, trumman och de inhemska ceremonierna. Det var därmed främst teologiskt grundade fördömande argument som resulterade i kyrkornas tydliga avståndstagande.⁹²

Flera missionärer vittnar också om att samerna, i sällskap med varandra och uppenbart påverkade av brännvinet, gärna jokade tillsammans. Detta var ett bekymmer av två anledningar. Å ena sidan betraktades brännvinet vara orsaken till den utbredda fattigdom och misär som präglade samerna på både svenskt och norskt håll. Å andra sidan var det tydligt att skandinaverna inte förstod *vad* samerna jokade om, och därför inte kunde garantera att jojken inte var ett uttryck för ”avgudadyrkan”. Jojken betecknades därmed var olämplig av såväl kulturella och religiösa som medborgliga skäl, då samerna skulle införlivas i en skandinavisk kultur och kontext. Om denna brist på förståelse bland missionärerna, vittnar Lennart Sidenius: ”När edra (Lappar äro) druchna og begynna at siunga og jöiga, då lærer de wäl (icke giöra) det Gud till ära ändok de stää på knä og blottar huf(wudet).”⁹³

Under 1800-talet förändras försiktigt pietisternas inställning till jojck, även om samerna förblev skygga att sjunga inför kyrkans män. Rädslan över att det skulle kunna uppfattas som hedniskt av kyrkan, var troligtvis ett arv som berodde på den stränghet som präster och missionärer hade gått fram gentemot samernas religiositet och jojkning vid omvändelseprocessen av dem. Detta var något som även prästen Jakob Fellman fick uppleva, nämligen hur samerna nekar genom att använda samma ordalag som de pietistiska prästerna hade gjort i avvecklandet av jojken:

Sex år har jag redan lefvat bland Lapparne utan att hafva fått kunskap om, att forntida nationalsånger än bevarades i minnet hos dem. Frågade jag dem, (...) blef svaret alltid, att dylika djefvulska konster redan för längesedan, Gud till ära, blifvit af en faderlig öfverhet och fromma prester tillintetgjorda.⁹⁴

⁹² Lindmark, Daniel. 2016. ”Jojk som bro och barriär mellan samiskt och kyrkligt: Perspektiv på religiöst historiebruk.” *Gränsöverskridande kyrkohistoria: De språkliga minoriteterna på Nordkalotten*, red. Daniel Lindmark, 85–114. Skrifter från Luleå stiftshistoriska sällskap: 5. Umeå: Umeå universitet, 101–102.

⁹³ Sidenius, Lennart. 1910 (1726). ”Bref til Joh. Tornberg ock relation om lapparnas afguder.” *Källskrifter till Lapparnas Mytologi*, utg. Edgar Reuterskiöld, 53–60. Bidrag till Vår Odlings Häfder 10. Stockholm: Nordiska museet, 54.

⁹⁴ Fellman, Jakob. 1906. *Anteckningar under min vistelse i Lappmarken*, vol. II. Helsingfors: Finska litteratursällskapet, 197.

Krister Stoor hävdar dock att det fortsatta fördömandet av jojken, snarare berodde på rent estetiska skäl. Även om læstadianismen länge har betraktat, och på vissa håll fortsätter att betrakta, jojken som ett syndfullt sätt att sjunga,⁹⁵ kan inte deras grundare beskyllas för att ha gjort detsamma, åtminstone inte till en början. Båda bröderna Læstadius, Petrus och Lars Levi, var snabba med att försvara jojkens estetiska uttryck. Petrus Læstadius vittnar nämligen, å ena sidan, om att det var vanligt för samer att jojka i sällskap med varandra och, å andra sidan, jojkens funktion som ett medium för kommunikation:

Under det sällskapet nu här sitter och vederqvicker sig, så converseras, och, allt som denna lifvets nektar börjar verka på sinnena, blir conversationen lifligare, muntrare, kärligare; prosan upphör, och man börjar samtala med sång. [...] De äro högst uttrycksfulla naturläten, att jag må säga, men låta för Svenska öron vanligen högst vidriga, ehuru, af goda röster afsjungna, de ändå ej sakna ett visst behag. Vid ett sådant här gladt samqväm utgjuter hvar och en sina känslor i sång; den ena faller ofta den andre om halsen, så hålla de hvarandra omfamnade ofta länge, tala och svara hvarandra med sång, gråta understundom, af sorg eller glädje, eller båda blandade: menniskan framlyser helt oförborgad.⁹⁶

Petrus Læstadius uppmärksammade därmed något som annars gick skandinaverna förbi, nämligen jojkens betydelse som kommunikationsmedel. Jojkning initierades när människor som kände varandra träffades och mindes tillsammans, och väckte ofta stora känslor hos de som närvarade och stämde in i sången.

Innan sin omvändelse, var även Lars Levi Læstadius mån om att försvara jojken. I sitt verk *Fragmenter i Lappska Mythologien* ifrågasätter han nämligen svenskarnas fördömande av att jojken skulle vara vidrigt för ett musikaliskt öra. Måhända, menar Læstadius, är svenskarna antingen bara ovana lyssnare eller har enbart hört fulla samer jojka. Den som i stället är van vid samernas sång, finner den inte alls obehaglig utan snarare som det renaste uttrycket av en människas inre känsla, oavsett om det är sorg eller glädje, rädsla eller mod.⁹⁷ Han var således inte mäktat imponerad av den som musikalisk form, men precis som

⁹⁵ Stoor, Krister. 2016. "Svenska kyrkan och jojken." *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi*, red. Daniel Lindmark och Olle Sundström, 711–734. Bd. II. Forskning för kyrkan 33:2. Skellefteå: Artos & Norma, 715.

⁹⁶ Læstadius, Petrus. 1831. *Journal af Petrus Læstadius för första året af hans tjenstgöring såsom missionaire i Lappmarken*. Stockholm: Hæggström, 83–84.

⁹⁷ Læstadius, Lars Levi. 1997 (1845). *Fragmenter i Lappska Mythologien*. Åbo: NIF, 18.

hos sin yngre bror, lade han snarare vikten vid vad jojken gjorde med människor och vilka känslor den väckte hos utövaren.

Det gjordes därmed stora satsningar på missionen bland samer och avvecklande traditionellt religiösa bruk, vilka pietisterna betraktade som ”djävulska påfund”. Det skedde dock inte enbart genom den personliga övertygelsen eller de våldsamma metoderna, utan också genom att göra kristendomen mer lättillgänglig i de samiska bosättningsområdena: fler skolor byggdes där barn kunde få undervisning i den kristna tron; prästerna gjorde visitationer i de samiska bosättningsområdena, snarare än att vänta på att samerna skulle besöka dem; husmöten hölls regelbundet där samerna samlades och lyssnade till prästens ord som lästes upp av en lekman; Bibeln, psalmboken och Luthers katekeser översattes till samiska. Under den senare hälften av 1700-talet, hade därför den traditionella religionens betydelse minskat medan kristendomens ställning hade ökat bland samer, även om vissa element och övertygelser levde kvar.⁹⁸ Allt eftersom fler samer fann sig i den nya religionen och dess företrädare, blev det dock svårare att hålla trummor och heliga platser hemliga från kyrkan och den inhemska religionen levande. Dessutom anlände en kristen präst med eget samiskt påbrå, som å ena sidan var duktig med att försvara samerna gentemot svenskarna och, å andra sidan, anammade mycket av den samiska kulturen i sin väckelserörelse: Lars Levi Læstadius.

I sitt vetenskapliga verk *Fragmenter i Lappska Mythologien*, inleder Læstadius med att upplysa läsaren om att ”det mesta af Lapparnas fordna Gudalära förmodligen gått förloradt efter Christendomens införande.”⁹⁹ De flesta samer kände vid den tiden bara till de gamla gudarna vid namn, men ändå, argumenterar han, existerade både vissa ”irrläror” och ”vidskepelse” bland dem. Å andra sidan, skyndar sig Læstadius att försvara, fanns det lika mycket vidskepelse bland gemene svensk som levde i avlägsna skogstrakter som hos samerna. Svenskarna hade ju trots allt bekänt den kristna tron i hundratals år, betydligt längre än samerna, och borde därmed ha kommit längre i avskaffandet av irrläror.¹⁰⁰ Syftet med sitt verk, var därför att erbjuda svensken en mer sanningsenlig bild av samernas ”utdöda” religion och världsbild. Læstadius inser värdet av de tidigare missionerande prästernas många nedteckningar, och refererar regelbundet till vissa av dem, men nyanserar också innehållet i deras arbeten genom att pålysa deras språkliga brister, samt deras reducerade och vinklade natur. Det är beklagligt, menar Læstadius, att prästerna inte var varsammare i sin relation med

⁹⁸ Rydving 1996, 70–71. Jfr. Wickman, Bo. 1996. ”Samer: Bibeln och psalmboken på samiska.” *Norrländsk uppslagsbok* 4, 70–71. Umeå: Norrlands universitetsförlag.

⁹⁹ Læstadius, L. L. 1997, 7.

¹⁰⁰ Læstadius, L. L. 1997, 7.

nåjderna, utan i stället förföljde, hotade och påtvingade dem sitt sällskap, i desperata försök att få de betydelsefulla upplysningar som de sökte.¹⁰¹

5.2 Akkorna

Medan källorna från 1600-talet främst fokuserade på manliga gudomar, är det intressant att i materialet från 1700- och 1800-talen också förekommer flera gudinnor i skrifterna. Bland de viktigaste gudinnorna, och därmed mest återkommande, finner vi *akkorna*: systrarna *Sáráhkká*, *Uksáhkká* och *Juoksáhkká* som var döttrar till *Máderáhkká*, urmodern och kvinnornas beskyddare. Lars Levi Læstadius är en av många som försöker beskriva dem utifrån deras karaktärer och vilka syften de tjänade bland samerna. Mycket av sin information hämtar han från tidigare missionärers redogörelser, i synnerhet de norska missionärernas, men gällande just akkorna gör han några egna reflektioner.

Læstadius betonar att det inte går att tydligt avgränsa akkornas personligheter och naturer åt. Därför, menar han, är det avgörande att framställa dem tillsammans i ett enda sammanhang. De tidigare författade källorna är också oeniga om i vilken ordning döttrarna föddes och vilka funktioner de hade, men eniga om att samtliga var involverade, på ett eller annat sätt, när liv skapades i världen. Akkorna var ansvariga för att en kropp skapades kring själen, att fostren utrustades med en manlig eller kvinnlig natur, beroende på vilket kön de hade, och att barnet så småningom föddes in i världen.¹⁰²

Læstadius gör dock en egen redogörelse över gudinnorna, utifrån vad han har observerat i källorna och av sina egna iakttagelser bland samerna. Han berättar att *Uksáhkká*, dörrkvinnan, var den gudinna som samerna trodde uppehöll sig vid och vaktade in- och utgången till kåtan. Porten var, enligt traditionen, kvinnornas plats. Där födde de sina barn och där åt de sina måltider. Därför troddes *Uksáhkká* vara likt en barnmorska som beskyddade barnen under deras uppväxt. Till henne offrades lite mat och dryck vid varje måltid.¹⁰³ Om *Juoksáhkká*, bågkvinnan, och hennes funktion har Læstadius ingen utförlig utläggning. I stället är det hos Jens Kildal som det framkommer att *Juoksáhkká* var den gudinna som skänkte fostren manligt kön när de ännu låg i livmodern. För detta krävdes dock

¹⁰¹ Læstadius, L. L. 1997, 7–8.

¹⁰² Læstadius, L. L. 1997, 31–2.

¹⁰³ Læstadius, L. L. 1997, 33.

ett ordentligt offer, eftersom akkorna först och främst var kvinnornas gudinnor och beskyddare.¹⁰⁴

Sáráhká, den skapande kvinnan, betraktades vara födelsegudinnan och ansvarade över att skapa en kropp kring själen, samt värna om en lycklig och lätt födsel bland de samiska kvinnorna.¹⁰⁵ Av alla akkor, argumenterar Læstadius, var Sáráhká den mest välkända och förnämsta bland samerna. Hennes plats var vid eldstaden och åt henne offrades det regelbundet utan att nåjden först behövde tillfråga trumman, men det var bara kvinnorna som fick äta av dessa offergåvor. Kvinnor som skulle föda, drack även av hennes vin och åt av hennes gröt.¹⁰⁶ Læstadius är dock inte ensam om att ha identifierat Sáráhkás ställning, utan även den norske missionären Erik Johan Jessen konstaterade under 1700-talet att:

Denne Gudinde hawde Lapperne alletider i mund og hierte: Til hende stiledes deres bønner, hende tilbade de i alle deres Forretninger og unliggende, og holdte hende for al deres Trøst og Tilflugt; Kort sagt! Sarakka var førdst og sidst, den kiereste og paalideligste, og den, som de med største Fortroelighed sloge deres liid til i alle deres handlinger: Hun blev af alle høgt æret, og tilbedet frem for alle andre; hvad de end aade og drukke, saa blev hun altid erindret: Til hende gjorde de løfter, og bragte hende offer, uden derom at raadføre sig med Rune-Bommen. Men fornemmeligen blev hun paakaldet af frugtsommelige og i barns nød bestedde qvinder.¹⁰⁷

Av de fyra gudinnorna, tycks Mádéráhká haft en anspråkslös roll. Hon nämns visserligen i flera källor, men emellertid står det inte mycket nedtecknat om hennes funktion eller karaktär. Därför, argumenterar Edgar Reuterskiöld, kan hon sägas vara en produkt av ren spekulation, tillkommen enbart genom kristendomens influenser bland samerna.¹⁰⁸ Däremot tycks både Sáráhká och Uksáhká i stället ha en särställning bland akkorna och förknippas ofta med julen. Om detta vittnar även tidigare källor från 1700-talet där Jessens två nära kollegor, Thomas von Westen och Hans Skanke, har redogjort för dessa två gudinnors betydelse bland samerna. De har också uppmärksammat hur Sáráhká och Uksáhká, på skilda sätt, har influerats av kristna bruk och assimilerats med heliga gestalter från kristendomen. Det är

¹⁰⁴ Kildal, Jens. 1910 (1730). ”Ur Jens Kildals Appendix till hans verk ’Afguderiets Dempelse.’” *Källskrifter till Lapparnas Mytologi*, utg. Edgar Reuterskiöld, 88–98. Bidrag till Vår Odlingens Häfder 10. Stockholm: Nordiska museet, 88.

¹⁰⁵ Læstadius, L. L. 1997, 34.

¹⁰⁶ Læstadius L. L. 1997, 36–37.

¹⁰⁷ Jessen, Erik Johan. 1767. *Afhandling om de norske Finners og Lappers hedneske Religion*. Köpenhamn: Kongelige Waysenhuses Bogtrykkeri, 21–22.

¹⁰⁸ Reuterskiöld 1912, 79.

därmed inte otänkbart, som Reuterskiöld har argumenterat, att också Máderáhká skulle ha influerats av kristendomen.

I sitt brev till prästerskapet i Jämtland, beskriver Thomas von Westen sin förskräckelse över hur samerna vanärar de heliga sakramenten, dopet och nattvarden. Å ena sidan väljer samerna att omdöpa sina barn i Sáráhkás namn och ger barnet ett annat namn än det som prästen har givit det. Å andra sidan brukar samerna, när de ska bege sig till kyrkan för att delta i nattvarden, först gå till bords för att hålla Sáráhkás måltid. Han berättar att samerna äter lite och säger att detta är Sáráhkás kött; hur de dricker lite brännvin och säger att detta är Sáráhkás blod; hur de efter måltiden ”beder Sarakka om forladelse at de nödes nu til att gaa til *Ibmelgare*¹⁰⁹.”¹¹⁰

I Hans Skankes recension över samiska ord och termer, en förklarande ordlista till hans verk *Epitome historiae missionis lapponicae*, finner vi dock ingen utförlig utläggning om Sáráhká. I stället har han funnit paralleller mellan jungfru Maria och olika inhemska gudomar. Redan under 1600-talet redovisade Samuel Rheen hur Solen var en gudom bland samerna, en moder för allt levande. Skanke redogör dock för hur Solen kallas för Moder Maria och att det betyder välgång när mässingsringen faller på hennes symbol på trumman. Dessutom framlägger han begreppet *Marian-Ugse* (Maria-dörren). På motsvarande sätt som Uksáhká skulle denna gudinna, som anspelar på jungfru Maria, vakta in- och utgången vid kåtan och öppna dörren för nåjden som gjorde sina själsresor till dödsriket.¹¹¹

Det faktum att det främst är hos de norska missionärernas verk som Maria-motivet förekommer, betyder inte nödvändigtvis att hon inte även hade en central roll bland de svenska samerna. Vi vet att de svenska prästerna och missionärerna hade svårt att vinna samernas förtroende, och därmed enbart kunde skriva om det de såg, men inte alltid förstod. Nicolaus Lundius är kanske det enda och främsta undantaget, tack vare hans eget samiska arv. Han talade språket och kände kulturen, och fick därför fram nya, värdefulla upplysningar som ingen tidigare hade kunnat erhålla. Han hade därmed andra förutsättningar och är den första missionären på svenskt håll att vittna om Marias förekomst bland samerna.

Dessutom vet vi från de slitna Maria-maljorna, att hennes namn har varit känt bland samerna under lång tid. Harald Grundström argumenterar i sin artikel *Jungfru-Maria-*

¹⁰⁹ Guds bord = nattvarden.

¹¹⁰ Westen, Thomas von. 1910 (1723). ”Thomas von Westens bref till prästerskapet i Jämtland etc. den 11 mars 1723.” *Källskrifter till Lapparnas Mytologi*, utg. Edgar Reuterskiöld, 1–8. Bidrag till Vår Odlings Häfder 10. Stockholm: Nordiska museet, 3.

¹¹¹ Skanke, Hans. 1910 (1731). ”Epitome historiae missionis lapponicae.” *Källskrifter till Lapparnas Mytologi*, utg. Edgar Reuterskiöld, 99–109. Bidrag till Vår Odlings Häfder 10. Stockholm: Nordiska museet, 103.

motivet i lapska jojkningslåtar att emedan de norska samerna kom i kontakt med kristendomen redan under elvahundratalet, och därför haft hundratals år av att influeras och utveckla en tydlig plats för Maria i sin religion, är det sannolikt att även de svenska samerna stött på henne tidigt. Detta förklarar Grundström är en naturlig utveckling, eftersom samernas huvudsakliga förbindelser gick i en västlig riktning över Kölen, bergskedjan som utgör riksgränsen mellan Sverige och Norge: ”Sedan gammalt ha de tillbringat sommarmånaderna med sina hjordar renhjordar på norska atlandskusten och på öarna i norska havet.”¹¹²

5.3 Att tolka källorna

Det är först under 1700- och 1800-talen som de svenska och norska betraktarna uppfattar omfattningen av den rika gudalära och andlighet som fanns bland samerna, influerad av den katolska Maria-fromheten som samerna hade kommit i kontakt med århundraden tidigare. Trots att både de ortodoxa och pietistiska strömningarna motsatte sig alla former av katolskt arv inom de protestantiska statskyrkorna, framstår inte missionärerna vara bekymrade över jungfru Marias särskilda ställning bland samerna. Desto mer problematiskt var det i stället att hon sammanfogats med samernas inhemska gudomar och religiositet: att hon och hennes status, tillsammans med sakramenten, blev vanärade genom att bli en del av den samiska religionen. Samerna benämns således inte längre vara enfaldiga och oförmögna att förstå bättre, utan snarare ociviliserade djävulsdyrkare som var i behov av att tuktas. Här förändras därmed relationen mellan samer och skandinaver. Runtom i Europa sprids karikatyriska föreställningar om samer, och i Skandinavien befästs en makthierarki som skulle präglade åtminstone Sverige in på 1900-talet: svensken som den rationella forskaren och samer som det exotiska och irrationella studieobjektet.

Ania Loomba argumenterar för att framhävandet av alla former av skillnader är ett verktyg som används för att möjliggöra och rättfärdiga förtryck. Klass, kön, sexualitet, etnicitet och religiositet är bara några former av skillnader som förtydligar sociala gränsmarkörer och därmed ”andrafierar” människor som inte passar in på normen.¹¹³ Under 1600-talet var det den kristna identiteten, i kontrast mot samernas ”hedendom”, som stod i centrum för missionärernas författade verk och befäste skillnaderna mellan dem. Den nya kunskapssyn som präglade 1700- och 1800-talens missionärer, belyste i stället

¹¹² Grundström, Harald. 1959. ”Jungfru-Maria-motivet i lapska jojkningslåtar.” *Septentrionalia et Orientalia: Studia Bernhardo Karlgren A. D. III. Non. Oct. Anno MCMLIX dedicata*, 164–170. Kungl. Vitterhets-, historie- och antikvitetsakademiens handlingar 91. Stockholm: Victor Pettersons bokindustri AB, 166.

¹¹³ Loomba 2008, 111–112.

klasskillnaderna i samhället. Å ena sidan fanns den bildade eliten och ämbetsöverklassen, som var författare till de kartografiska verken, och å andra sidan allmogen och bönderna, som var föremål för studierna. Klasserna var fasta och riket var beroende av detta system, politiskt, ekonomiskt och samhällsideologiskt. Samerna, däremot, var i en helt annan klass för sig: de var ett eget folk. De var de andra; främlingarna; de underlägsna. Upplysningstidens behov av att kategorisera människor utifrån skillnader, gick därför också lätt att översätta till rasism och möjliggöra kolonialism: missionärernas verk bidrog till att skapa en strukturell och institutionaliserad skillnad mellan skandinaver och samer, i både akademien och samhället.

Av källorna att döma framstår samernas religiositet vara mer systematisk, både behandlad av författarna själva och efterlevd av samerna, än vad de tidigare missionärernas skrifter vittnade om. Detta är en konsekvens av 1700- och 1800-talens idéer som förändrade synen på kunskap, både vad som skrevs ner och hur det kategoriserades. Som tidigare påvisat, var missionärerna under 1600-talet inte intresserade av att lära sig om den samiska kulturen mer än nödvändigt. Dessutom var frågorna de ställde både vinklade och begränsade utifrån deras specifika intressen, nämligen att få samerna att iaktta de kristna dogmerna, erkänna den kristna bekännelsen och följa de kristna förrättningarna. Vi kan därför anta att de inte valde att forska, fokusera och författa om dessa element som i stället 1700- och 1800-talens präster och missionärer mer systematiskt undersökte.

Det är därmed troligt att den rika gudaläran alltid har varit närvarande bland samerna, där kristendomen influerade det inhemska i olika steg, men att det inte uppfattades eller nedtecknades förrän på 1700-talet, i och med nya metoder och syften för att missionera och skriva vetenskapliga avhandlingar. Avsikten med missionärernas verk, var trots allt att dessa skulle fungera som kompendium och hjälpmedel för framtida missionsresor. Därför underlättade det för kommande missionärer, så som Læstadius som använde sig av både Jessen och von Westen i sin egen avhandling, om arbetena var systematiskt ordnade i sin framställning av gudomar och andra centrala element inom religionen.

Kategoriserandet av gudomar är ett tydligt exempel på hur missionärerna från denna tidsperiod arbetade systematiskt. De delades ofta in i fem eller fyra olika grupper: de som bodde högst upp, det vill säga i himlen; de som bodde i luften, det vill säga mellan himmel och jord; de som bodde på jorden, det vill säga bland människorna; de som bodde nere i jorden; samt de som bodde djupt under jorden.¹¹⁴

¹¹⁴ Reuterskiöld 1912, 74.

Edgar Reuterskiöld har frågat sig om denna kategorisering ursprungligen kommer från von Westen, som influerade även senare författare, men öppnar också för en annan möjlighet. Utifrån det vi vet om von Westen och hans nära studier av trummorna som redskap för att finna kunskap om samernas inhemska religion, är det också troligt att han kategoriserat dessa gudomar utifrån *var* de målades på trumman.¹¹⁵ Enligt Rheen framstod det som om samerna målade figurerna på sina trummor utifrån en viss hierarki: de förnämsta gudomarna högst upp, medan de med lägre status placeras nertill. Å andra sidan skulle det också vara en möjlig tolkning att figurerna i stället målades utifrån var i världen de troddes bo och verka: i himlen, i luften, i världen eller i det underjordiska. Trummorna, både de faktiska som har bevarats in i modern tid och de avbilder som har gjorts av missionärer, är dock svårtolkade och vissa även förfalskade. Forskare är därför oeniga i vilken mån de kan bringa kunskap om den samiskt inhemska religionen.

¹¹⁵ Reuterskiöld 1912, 74–75.

6. Dokumentera och systematisera, 1900-tal

Som vi har sett, har jojken, trumman och nåjden mött stort motstånd från präster och kyrkan från dess att samerna kom i kontakt med företrädare för den kristna kyrkan, oavsett om det var en katolsk eller protestantisk missionsrörelse som verkade bland dem. De har betraktats som tydliga uttryck för avgudadyrkan, trolldom, vidskepelse eller djävulsdyrkan, beroende på vilken rörelse som präglade kyrkans utsända missionärer: luthersk ortodoxi eller pietism.

Trots detta, kanske någorlunda paradoxalt, var flera enskilda präster avgörande i arbetet av att samla in och bevara jojkar i början av 1900-talet och är i dag aktivt engagerade i arbetet att föra samiska uttryck och kyrkan närmre varandra.¹¹⁶ Detta är inte enbart en positiv förändring, utan också ett viktigt steg i att ta ansvar för den skuld som kyrkan och prästerskapet har i rättfärdigandet av kolonisationen och rasismen av samer.

Under en lång tid var missionärernas etnologiska och etnografiska verk de enda att tillgå i studiet av samer och samisk kultur. Kyrkan och prästerskapet hade därför en avgörande roll i kolonialiseringen av samerna och var bidragande till att skapa institutionaliserade föreställningar om samerna, vilka i viss mån lever kvar ännu i dag. Å ena sidan upplevdes samerna vara exotiska med sina traditionella kläder och trummor, och å andra sidan betraktades de vara trollkarlar och djävulsdyrkare i tillämpandet av sin egen religiositet. Runtom i Europa resulterade dessa karikatyrer i en normativ uppfattning om samerna. Carl von Linné blev till exempel särskilt populär när han på olika akademiska institutioner runtom på kontinenten imiterade en same med sina kläder och trummor. Också i den populärlitteratur som författades, somliga vilka i dag betraktas som klassiker (däribland *Candide*), kan vi finna spår av dessa stereotyper där samerna skildras som trollkarlar. Även in på 1900-talet var samerna både en turistattraktion och ett studieobjekt. Svenskar förklädde sig till samer, smutsade sina ansikten och erbjöd sig att spå människors framtid mot betalning. Samtidigt bistod lokala präster läkare i att gräva upp samiska gravar, där ben och skallar antingen förvarades i privata samlingar eller studerades.¹¹⁷ Samerna reducerades därmed från att betraktas som medmänniskor, till att kategoriseras som ett objekt att studera och beskåda, medan svensken, européen eller skandinavien hade den ”sanna” kunskapen om världen. På så sätt befästes en tydlig hierarki och distans mellan samerna och resten av kontinenten.

I slutet av 1800-talet och början av 1900-talet, kom kunskapssynen i Europa att alltmer präglas av modernitet, rationalism och upplysning. Sökandet efter ”objektiv” sanning

¹¹⁶ Stoor 2016, 713–714.

¹¹⁷ Rydving 2004b, 99–100.

upptog akademikernas fokus och förväntades finnas genom korrekt applicerande av vetenskapliga metoder och teorier. Naturvetenskapen utmanade institutionaliserade auktoriteters världssyn, så som kyrkans uppfattning av Gud, och blev både det nya sättet att betrakta världen genom och den nya metoden för att bekämpa sociala missförhållanden i den. Allting borde och kunde kategoriseras och undersökas i vetenskapliga termer, likaså människan och hennes genetiska arvslag. När det därför krävdes en ”inventering” av befolkningen, för att avgöra vilka människor och folkslag som bidrog till ländernas ”folkförsämring”, hade missionärernas stereotypiska framställningar av samerna redan resulterat i en strukturell rasism: ”Innan direkta ingripanden, rashygieniska åtgärder, kan sättas in så behövs kartläggning, utredning och kunskapsinhämtning. Detta är rasbiologin.”¹¹⁸

Parallellt med framväxten av det moderna samhället, kom också behovet av att dokumentera och systematisera den förindustriella kultur som hotades att gå förlorad, däribland den samiska.¹¹⁹ Insamlandet och bevarandet av jojken var ett resultat av etnologins framväxt som akademisk disciplin på universiteten. Det är främst denna del av 1900-talets koncentration på kunskap om samisk religiositet som är i fokus för analysens sista kapitel.

Det är således inte enbart präster som har bidragit till insamlandet av jojken. I stället var stationsinspektorn Karl Tirén kanske den mest betydelsefulla personen i arbetet att dokumentera och bidra till svenskarnas kännedom om jojktraditionen. Under åren 1909–1916 reste han över nästan samtliga svenska områden inom Sapmi för att samla in material till sitt verk *Die Lappische Volksmusik*. Till en början nedtecknade han transkriberade jojkar med papper och penna, men från 1913 använde han en fonograf på sina resor. Över 300 av dessa inspelade jojkar finns i dag bevarade, somliga i arkivet hos Institutet för språk och folkminnen (ISOF), andra hos Svenskt visarkiv på Musikverket. Dessa inspelningar av Karl Tirén är de äldsta som finns på ISOF, men där finns även nyare inspelningar och transkriberingar.¹²⁰

Under mitten av 1900-talet förnyades nämligen intresset för jojken. Runt 1940 åkte upptecknare från dåvarande Uppsala landsmålsarkiv (ULMA, i dag ISOF) runt i landet, i synnerhet i områdena kring Arjeplog, för att dokumentera jojkar. En av dessa var Harald Grundström, komminister i Jokkmokk och forskare vid ULMA, som efter resan gav ut ett urval av de transkriberade jojkarna i två verk: *Lapska sånger 1* och *Lapska sånger 2*. År 1958

¹¹⁸ Hagerman 2016, 962.

¹¹⁹ Arvidsson, Alf. 2009. *Etnologi: Perspektiv och forskningsfält*. Etnologiska skrifter 24. Andra upplagan. Lund: Studentlitteratur, 10.

¹²⁰ Institutet för språk och folkminnen. 2021-11-02. ”Jojksamlaren Karl Tirén.” <https://www.isof.se/lar-dig-mer/publikationer/publikationer/2010-01-01-jojksamlaren-karl-tiren> (Hämtad 2021-12-10). Jfr. Institutet för språk och folkminnen. 2021-10-21. ”Jojkens variationsrikedom.” <https://www.isof.se/lar-dig-mer/kunskapsbanker/lar-dig-mer-om-folklig-sang-och-musik/jojkens-variationsrikedom> (Hämtad 2021-12-10).

hade ULMA samlat in över 1200 jojkar som i dag finns bevarade och tillgängliga hos ISOF.¹²¹

Även public service intresserade sig för jojkt traditionen och åren 1953–1954 gjorde Sveriges Radio en resa i Norrland. Deras dokumentation resulterade i sju LP-skivor och en bok med information om resan, jojkens betydelse och somliga transkriberingar av sångerna, ett arbete som publicerades för första gången år 1969. År 1997 överfördes materialet i stället till CD och verket kunde ges ut igen, både boken och inspelningarna.¹²²

Den forskare som i dag är mest framstående på detta område, nämligen jojken i relation till kristna kyrkor, är etnologen Krister Stoor. Han belyser i sin artikel *Svenska kyrkan och jojken* att många upptecknade jojkar, främst från Arjeplog och dess närområde, har ett religiöst innehåll, där även vissa jojkar till och med är tillägnade präster! Det är dock intressant, noterar Stoor, att från Tirén som tidigaste upptecknare till SR:s personal som de senaste, möter samtliga svenskar under 1900-talet vissa svårigheter i att uppmana samerna till att jojka, i synnerhet i de områden där læstadianismen är som starkast. Denna motsträvighet till att jojka, förklarar flera samer, har nämligen religiösa skäl som grund, men parallellt med oviljan, existerade och förekom ändå dessa religiösa och prästjojkar.¹²³ Det tycks även som om att det i vissa fall var självaste prästen som uppmanade samerna till att jojka, eller i vissa fall till och med lärde dem nya jojkar! Om detta ska Edvin Brännström, som blev utskickad för ULMA, ha fått återberättat av samnen Arvid Kaddik:

Och det finns en woulle till den högsta guden i himmeln. Det var för länge sedan en gammal lapp, honom mötte prosten och sade till han att sjunga en religiös sång någon gång och inte bara andra. Och jag vet int hur religiös den gamla lappen var, men jag tror han var religiös. Och de gamla, de trodde med hela själen, mycket mer än nu, nu är det bara former. Och gubben sade att han bara hade en gud, och det var den högste guden i den tredje himmeln, och till honom hade han en woulle, och den sjöng han med hög röst. Och den kan jag sjunga, den går inte så högt och den går att sjunga med bas, så den hörs inte till byn. (Kaddik sjöng ute på isen i Saddajaure Den var högtidlig och vacker, i en långsamt stigande rytm.)¹²⁴

¹²¹ Stoor 2016, 720.

¹²² Ramsten, Märta. 1997. "Förord" till Arnberg, Matts, Israel Ruong & Håkan Unsgaard *Jojk: En presentation av samisk folkmusik* [1–2]. Stockholm: Sveriges radio, 1-2.

¹²³ Stoor 2016, 720–721.

¹²⁴ Brännström, Edvin. 1932. Institutet för språk och folkminnen (ISOF): Acc. Nr. 5585. Lappland: Arjeplog, 142.

Tillräknat de kristna jojkar, finns det även en handfull så kallade Maria-jojkar bevarade, vilka samtliga härstammar från Arjeplog. Bland annat redogör Karl-Erik Forsslund i sitt verk *Som gäst hos fjällfolket* om samnen Inga Steggo som jokade för honom och Karl Tirén. Denna jolk, sades det, var det en gammal same som sjöng på sin dödsbädd i en bön till Gud: ”O, mottag mig, när detta mitt arma bröst skall stå inför Marias ende son!”¹²⁵

De flesta Maria-jojkar, åtminstone fyra av dem, finns dock bevarade hos ISOF.¹²⁶ Bland annat ska den samiska kvinnan Margareta Bengtsson (född 1865) ha jokkat, enligt upptecknarens översättning: ”La etc. Denna hör jungfru Marias ende son, som i sin barmhärtighet förlåtit (förlåter?) mig valla-a valla etc.”¹²⁷

Även Harald Grundström citerar två Maria-jojkar i sin artikel *Jungfru-Maria-motivet i lapska jokningslåtar*. Den första ska vara inspelad på en grammofonskiva av ISOF, där det är samnen Anders Larsson Fjällman som jokkar:

Jungfru Marias ende son skall icke kasta ut en gammal same, då jag en gång kommer; jag kan (vet) ingenting, men det vet jag, att jungfru Marias ende son icke kastar ut mig.¹²⁸

Den andra jolken som Grundström citerar, ska ha tillhört samnen Lars Nilsson Sjaggo, kallad för Gammel-Lansa och lyder: ”Jag kan icke läsa, men jag kan jokka till jungfru Marias ende son.”¹²⁹

I framväxten av etnologi under 1900-talet, härstammade inte längre all kunskap om samisk religiositet från de verk som hade författats i ett missionssammanhang. I stället blev det möjligt att studera den utifrån kulturvetenskapliga perspektiv, att studera samhällen, individer, objekt och uttryck som kultbärare och kultbyggare.¹³⁰ Harald Grundström är en av de etnologer som inte enbart var engagerad i att dokumentera och bevara jojkar, utan också i att granska dem. Det är därför först hos Harald Grundström som det uppstår en teori kring *varför* jungfru Maria fick en betydelsefull roll hos samerna. Missionärer och präster har, som vi har sett, under flera århundranden identifierat Maria som en del av den samiska

¹²⁵ Forsslund, Karl-Erik. 1914. *Som gäst hos fjällfolket*. Lapparne och deras land: Skildringar och studier: IV. Stockholm: Nordiska bokhandeln, 99.

¹²⁶ Enbart en av dessa jojkar är transkriberad, medan de andra tre är inspelade. På grund av mina bristande språkfärdigheter, kan jag därmed bara använda den som är översatt. En av de inspelade finns dock översatt i en artikel och kommer därför användas med hänvisning till artikelns författare.

¹²⁷ Bengtsson, Margareta. 1943. Institutet för språk och folkminnen (ISOF): Landsmålsarkivet Uppsala, Acc. Nr. 21694:3. Lappland: Arjeplog, 35-36.

¹²⁸ Grundström 1959, 169. Jfr. Larsson Fjällman, Anders. 1946. Institutet för språk och folkminnen (ISOF): Uppsala landsmålsarkiv, GR01458:a. Lappland: Arjeplog.

¹²⁹ Grundström 1959, 170.

¹³⁰ Arvidsson 2009, 11.

religiositeten och blivit uppenbart besvärade över hur hon blandats samman med och blivit en del av den ”avgudadyrkan”, som i deras ögon kännetecknar den samiska religiositeten och traditionen. Ingen av dem har dock stannat upp och frågat sig hur det gick till (något som Phebe Fjellström har försökt svara på), vem hon skulle vara för samerna och varför just hon blev den kristna influensen som fick fäste bland folket. Det är därmed först under 1900-talet som det etableras en teori som ämnar svara på dessa frågor.

Harald Grundströms teori är dock enbart det, en teori som lanserades först runt 1958. Det är visserligen en teori som även har fått stöd senare under 1900-talet av musikforskaren Karl-Olof Edström,¹³¹ och som det refereras till även i modern tid av bland annat jojk-forskaren Krister Stoor¹³² och religions- och kyrkohistorikern Bo Lundmark.¹³³ Den betraktas därmed vara någorlunda plausibel, men kan egentligen inte bevisas eller falsifieras på grund av bristen på källmaterial. Å ena sidan varken nämner missionärernas bevarade nedteckningar något om Maria-jojkarna eller diskuterar Marias roll utförligt. Å andra sidan, har vi inga skriftliga källor från samerna själva som tar upp detta. Därför blir undersökningen beroende av de jokkar som finns bevarade, som den främsta källan för att granska Marias roll bland samerna.

Samtliga av dessa Maria-jojkar som har omnämnts här, kan visserligen vid första anblick tyckas handla om Jesus, men han har en undanskymd roll i jämförelse med sin mor. Det framstår i stället som om det är Maria som förlåter, omfamnar och välkomnar samerna. Bo Lundmark har även uppmärksammat att det återkommande *neida Marja aidnel*, Jungfru Marias ende [son], betonar övertygelsen om att Maria endast hade *ett* barn och därför förblir ständig jungfru.¹³⁴ Jokkarna befäster därmed den katolskt normativa läran om att Maria är evig jungfru, ren och obefläckad, och bortser från det som Markusevangeliet vittnar om: nämligen att Jesus skulle ha fyra bröder och åtminstone två systrar.¹³⁵

Enligt Grundström ska jokkarna med nämnda Maria-motiv vara mycket gamla, där den äldsta bevarade går att spåra åtminstone tillbaka till 1800-talet.¹³⁶ Hans teori grundar sig på att Maria skulle ha övertagit de jokkar som från början tillägnades Sáráhká.¹³⁷ Att Sáráhká var den mest älskade av de tre gudinnorna, har tydligt framkommit i

¹³¹ Edström 1978, 84–85.

¹³² Stoor 2016, 723.

¹³³ Lundmark, Bo. 2016. ”Medeltida vittnesbörd om samerna och den katolska kyrkan.” *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi*, red. Daniel Lindmark och Olle Sundström, 221–240. Bd. I. Forskning för kyrkan 33:1. Skellefteå: Artos & Norma, 227.

¹³⁴ Lundmark 2016, 228.

¹³⁵ Bibel 2000, Mark 6:3.

¹³⁶ Grundström 1959, 164.

¹³⁷ Grundström 1959, 169.

undersökningen av både norska och svenska källor. Eftersom jojkar var ett sätt för folket och nåjden att komma i kontakt med gudomarna vid de religiösa ceremonierna, är det därmed rimligt att föreställa sig att Sáráhká, som den mest älskade gudinnan, tillägnades många jojkar. Dessutom finns det stora likheter mellan henne och jungfru Maria: Sáráhká betraktades vara födelsegudinnan som gav själen en kropp, försäkrade en trygg barnafödelse och som särskilt helgades vid juletid. Maria, å andra sidan, var den självuppoftande kvinnan som möjliggjorde människornas frälsning: hon gav en kropp och födde Gud in i världen som ett barn under julen.¹³⁸ Dessutom, hävdar Grundström, finns det källor som vittnar om att även Maria åkallades vid födslar och kallades för akka.¹³⁹

Harald Grundström har rätt i att det finns flera likheter mellan jungfru Maria och Sáráhká. Troligtvis dyrkades Maria länge parallellt med akkorna, men allt eftersom pietismen tog över och kristendomen ersatte den inhemska religionen, kom akkorna att avfärdas som ”hedendom” även i samernas ögon. Det är därför inte otroligt att föreställa sig att Maria fick kliva in som ersättare för Sáráhká och Uksáhká, när dessa inte längre välkomnades i den samiska kulturen. Precis som trummorna blev ett motstånd mot missionen och ett sätt att bevara det inhemska, kunde Maria antagligen underlätta samernas process av att lämna sina förfäders religion genom att ändå bevara en del av deras tradition. Det skulle således inte vara första gången som Maria efterträder och ersätter en inhemsk gudom, och därför blir en naturlig del av människors liv, seder och bruk. Att jungfru Maria fortfarande har en stark ställning i samiskt liv, bevisas också av att Maria bebådelsedag fortfarande är en traditionell högtidsdag, och numera även flaggdag, bland samerna.¹⁴⁰

¹³⁸ Grundström 1959, 167.

¹³⁹ Grundström, Harald. 1958. ”Lapsk kultur belyst genom jojkning: Föredrag i Vitterhetsakademien 9/1 1958.” *Svenska landsmål och svenskt folkliv* 1994: 173–181. Uppsala: Dialekt- och folkminnesarkivet, 180.

¹⁴⁰ *Sametinget*. 2021-01-27. ”Samernas nationaldag.” <https://www.sametinget.se/nationaldag> (Hämtad 2021-12-20).

7. Diskussion och resultat

Syftet med detta arbete har varit att undersöka förekomsten och betydelsen av en jungfru Maria-fromhet bland samer och i samisk religiositet, utifrån vittnesmål och tolkningar som har gjorts av företrädare för de nationella kyrkorna i Sverige-Finland och Danmark-Norge under 1600- till 1900-talen, samt att contextualisera hur den samtida förståelsen av kunskap har präglat materialet som har producerats. I denna avslutande diskussion tolkar jag analysens upptäckter och skriver fram ett resultat utifrån frågeställningarna.

Sättet att studera samisk religiositet har förändrats över seklerna och den rådande kunskapssynen har tydligt präglat missionärernas verk, i synnerhet gällande *vad* missionärerna har funnit vara värt att nedteckna. 1600-talets missionärer lade stort fokus vid att undersöka samernas religiösa ceremonier, eftersom de uppfattades vara det största hindret i att få samerna att delta, närvara och erkänna de kristna bekännelseskriterierna, den kristna Guden och de kyrkliga handlingarna som suveräna deras inhemska traditioner. Missionärerna var dock inte intresserade av att fördjupa sina kunskaper om den samiska kulturen: de behärskade inte språket, de förhörde sig om och nedtecknade enbart det de såg och trodde sig förstå, och utelämnade sådant de inte uppfattade, vilket resulterade i förenklade och vinklade vittnesutsagor om religiositeten. Dessutom nöjde de sig ofta med enbart nåjdernas insyn, eftersom han uppfattades var nyckeln för att minska den inhemska religionens ställning i hela den samiska gemenskapen. De var således inte intresserade av de religiösa praktikerna bland gemene same och deras verk kan därför inte antas vara representativa för andra än den religiösa auktoriteten, om ens det.

1700- och 1800-talets missionärer var desto mer intresserade av att systematiskt kartlägga varje del av den samiska kulturen och religiositeten, i deras strävanden efter att civilisera samerna, säkra kristendomens ställning bland dem och införliva dem i den skandinaviska kulturen där de skulle bli till samhällsnytta för hela riket. Den mer systematiskt organiserade och stränga missionen tycks ha varit betydligt mer framgångsrik än den på 1600-talet, för allt eftersom fler och fler samer började erkänna den kristna tron och själva missionera, desto svårare blev det för de mer traditionsbundna samerna att hålla sina ritplatser hemliga, trummorna för sig själva och jojken som ett både kulturellt och religiöst uttryck för den samiska kulturen. Under denna tidsperiod märks det tydligt att samerna inte enbart var passiva för missionärernas framfart och kolonisering, utan också självständiga aktörer som kämpade antingen *för* eller *emot* missionen. Missionärernas pietistiska uppfattningar om den samiska religiositeten smittade därmed av sig också bland samer, där även de uppfattade

jojken, trumman och de inhemska ceremonierna som djävulskap. Många verk vittnar nämligen om att samerna nekade till att jojka på missionärernas uppfordran. I stället var det svenskarna som i rasistiska karikatyror uppträdde som samer: klädde sig i samiska dräkter, målade sina ansikten smutsiga, visade upp trummor, imiterade jojk och mot betalning spådde människors framtid. Samen blev således en exotisk turistattraktion, både bland svenskar och européer.

I synnerhet är det uppfattningen om samerna från 1700- och 1800-talen som kom att befästa institutionaliserade föreställningar om dem som folkgrupp runt om Europa och i Skandinavien. Karikatyror av samerna som djävulsdyrkare, schamaner och utövare av trolldomskunskaper, resulterade i att samernas etnicitet hamnade i fokus och blev ursäkten till den rasism som uppstod. Å ena sidan behövdes samernas uppföranden kuvas, och å andra sidan var de exotiska och främmande föremål för fortsatta studier i törsten efter mer kunskap om dem: deras sinnen, hudfärg, kroppar och skelett. Svensken, européen och skandinavien var i stället den moderna, rationella mannen som skulle svara på alla de mysterium som samens satt på med hjälp av *vetenskapen*.

I mitten av 1900-talet, i efterdyningarna av världskriget och vad rasbiologi, industrialisering och modernitet kan frambringa hos människan, hamnade i stället etnologiska studier av samerna i fokus. Den samiska kulturen betraktades vara hotad och behövde därför dokumenteras och systematiseras. I denna uppsats har insamlandet och bevarandet av jojkar legat i särskilt fokus som en av etnologins förtjänster. I och med det ökade intresset för jojkar som del av en folklig kultur och uttryckssätt, föds också intresset för att utforska Maria-fromheten bland samer: var den en del av den samiska religiositeten; en underlättande process av religionsskiftet; eller kan den tänkas vara ett uttryck för en kristen mission inom den samiska missionen?

Ett genomgående tema bland missionärernas verk är att jungfru Marias ställning bland samerna inte diskuteras nämnvärt. Å ena sidan kan detta tyda på att Maria-fromheten inte kan antas ha varit en utbredd praxis bland samerna. Det går nämligen inte att bortse från det faktum att enbart tre missionärer omnämner Maria-fromheten och relaterade praktiker till den: korstecknandet; tillbedjandet av hennes hjälp; fastandet på Maria bebådelsedag; betraktandet av henne som en gudomlighet, antingen i form av solen som en moder eller som Marian-ugse. Utöver dessa skriftliga källor, finns även den samiska maljan som vittnar om en relation till Maria som antas härstamma från cistercienserorden. Det är dock möjligt att maljans Ave-Maria-monogram kan ha kopierats genom tiderna främst av stilistiska, snarare än religiösa, skäl. Å andra sidan är det möjligt att föreställa sig att Maria-fromheten helt

enkelt inte uppfattades som intressant nog att dokumentera. Endast Nicolaus Lundius har berättat om Maria utan att lägga någon värdering i det, medan de norska missionärerna tydligt har ifrågasatt och föraktat hur Maria blandats samman med inhemska gudomar och praktiker. Det är därmed möjligt att Marias ställning bland samerna i stället uppfattades som ett positivt fenomen, då det var ett steg i kristendomens ersättande av den inhemska religiositeten, och därför inte behövdes diskuteras utförligt eller över huvud taget eftersom det fanns andra seder som var mer problematiska.

Oavsett anledning till att Maria-fromheten inte diskuteras av missionärerna i större utsträckning, är det intressant att notera hur det inte tycks ha varit ett problem att Maria-fromheten bland samerna påminner om den spiritualitet och dogmatik som är etablerad inom den romerskt-katolska kyrkan. Trots att både luthersk ortodoxi och pietism var två rörelser som fokuserade på att avveckla alla katolska spår från den nationella kyrkan och i stället betona den lutherska läran, fick Maria-fromheten leva kvar. Inte någonstans finns det källor som vittnar om att missionärerna ville avveckla detta, utan fokus för diskussionen är svårigheterna kring att hon sammanfogats med de inhemska gudomarna. Annars kan man anta att hon upplevdes ha ett någorlunda gott inflytande bland samerna.

En möjlig teori skulle också kunna vara att Marias roll bland samerna, eller åtminstone vissa samer, faktiskt var ett sätt för samerna att missionera *inom* gemenskapen. Kan fromheten från början ha varit ett uttryck för en längtan efter kristendomen, men som senare införlivades som ett samiskt uttryck med kristna influenser? Vi kommer nog aldrig få svar på hur utbredd Maria-fromheten var bland samer, men källorna tyder dock på att bland dem som bekände Maria, både praktiserades och försvarades utövningen med reflekterande argument. Hon var därmed inte vem som helst, utan hon kännetecknas ändå av kristna idéer och termer i samernas diskussioner med missionärerna. Dessa föreställningar om Maria påminner även om de som cistercienserna hade, vilket stärker Phebe Fjellströms teori om att det var genom denna orden som samerna kom i kontakt med Maria. Hon var moder, beskyddare, hjälperska, och kanske kan hon även argumenteras ha uppfattats som en medlare. I kristendomen beskrivs hon ofta vara förmedlare mellan två olika dimensioner, människa och Gud, precis som Uksáhká, som begreppet Marian-Ugse anspelar på, var medlare och beskyddare för nåjden när han gjorde sina resor mellan olika världar.

Troligast är det dock att Maria till en början bekändes parallellt och som en av akkorna. Däremot är det värt att diskutera att om Maria nu, som Harald Grundström har argumenterat, skulle ha tagit över Sáráhkás jojkar, varför är det då ingenting som nämns av missionärerna? Å ena sidan kan det bero på att de inte förstod jojkarnas budskap, eftersom de

saknade kunskaper inom de samiska språken. Å andra sidan kan det vara en konsekvens av att jojkt traditionen var ett uttalat bekymmer bland missionärerna, och något som samerna därför nekade till och ofta förklarade som en utdöd tradition. Att jojken fortsatte som praktik, åtminstone inom vissa samiska gemenskaper, vet vi dock och är något som bevisas tydligt av de tusentals bevarade jojkarna från 1900-talet. Det är därmed möjligt att jojken förstärktes till att vara en praktik som samerna ägnade sig åt i ensamhet, eller åtminstone inte närvaron av kristna företrädare.

Även efter att kristendomen kan fastställas vara majoritetsreligionen bland dem, hade samerna därmed en fortsatt relation till Maria. Hennes fortsatta ställning i den samiska föreställningsvärlden och andligheten klargörs också av att Maria bebådelsedag i dag är en samisk flagg- och högtidsdag. Hon är den kristna jungfrun som blev samisk, och sedan kristen igen: förr samisk jungfru med kristna influenser, nu kristen jungfru med samiska influenser.

Detta arbete har enbart berört begränsade perspektiv gällande Maria-fromheten bland samer och har främst fokuserat på att undersöka den inom en skandinavisk kontext. Studien pekar regelbundet på vikten med fortsatta studier inom ämnet för att vidga forskningsfältet inom samisk kyrkohistoria med nya infallsvinklar. Därför skulle det vara intressant att göra en komparativ undersökning och jämföra hur Marias betydelse bland samerna liknar eller skiljer sig från andra folkgrupper eller ursprungsbefolkningar i deras omvändelseprocess från inhemsk religion till kristendom. Även en studie av liknande karaktär, men som anlägger ett missionshistoriskt perspektiv, hade berikat forskningen med sina resultat. Slutligen skulle det också vara intressant att undersöka vilka resultat Svenska kyrkans försoningsarbete får för samisk kristendom: om jungfru Maria får en uttalad stark ställning inom den samiska andligheten som ska uppmuntras och införlivas i en svenskyrklig kontext.

8. Sammanfattning och slutsats

Länge dominerade kyrkliga företrädares uppfattningar om samer vetenskapen och akademien. Missionärernas många verk syftade, å ena sidan, till att sprida kunskap om samerna utanför de samiska bosättningsområden och, å andra sidan, att identifiera den inhemska religiösa essensen för att lättare kunna ersätta den med kristendom. Utifrån den samtida kunskapssynen, formades metoder för mission, syften för att skriva vetenskapliga verk och ”objektiva” uppfattningar av samerna. Dessa har också förändrats genom århundradena, samtidigt som de har befast institutionaliserade föreställningar om samerna, vilket har resulterat i strukturellt förtryck och rasism av denna folkgrupp. Efterdyningarna av rasismen, förtrycket och kolonialisering är på vissa håll även levande i dag, där Svenska kyrkan nu arbetar med att ta ansvar för sin ledande roll genom historiens förlopp i en försoningsprocess som syftar till att stärka relationen mellan kyrkan och samerna.

Nåjden, trumman och jojken var de tre religiösa uttryck som ägnades stort utrymme i missionärernas föraktande av den samiska religiositeten. Det var även dessa uttryck som stod i fokus i avvecklandet av den inhemska religionen, för att i stället bana väg för kristen tro och verksamhet. Trummor beslagtogs eller brändes, ritplatser för religiösa ceremonier förstördes och vanärades, (främst) nåjder förhördes med både fysiskt och psykiskt våldsamma metoder och jojken bannlystes. Anledningen till att dessa uttryck upptog mycket av missionärernas fokus beror å ena sidan på att de hade störst status inom den samiska religionen, och å andra sidan att de var de tydligaste tecknen på samernas motstånd till den kristna missionens framfart. Allt eftersom missionärerna blev mer framgångsrika i att konvertera samer, desto mer invärtes blev också missionsrörelsen: kristna samer missionerade bland traditionsbundna samer.

Både missionärernas material och samiska källor, i form av maljor och jojkar, tyder dock på att den samiska religiositeten länge hade präglats av kristna influenser. Det tydligaste beviset på detta är jungfru Maria-fromheten. Hon var samernas befriare, hjälperska och beskyddare, i synnerhet bland kvinnorna. De mest sannolika teorierna kring *varför*, *när* och *hur* Maria blev en del av den samiska religionen, argumenterar för att detta fenomen härstammar från samernas möte med företrädare för romerskt-katolska kyrkan under medeltiden, troligtvis cistercienserorden som hade två kloster i närheten av samiska bosättningsområden i norra Norge. Maria var således en kristen gestalt som blev samisk, och sedan kristen igen, men som fortsätter att ha en särskild ställning bland samerna i dag.

Bibliografi

Källmaterial

Bengtsson, Margareta. 1943. Institutet för språk och folkminnen (ISOF): Landsmålsarkivet Uppsala, Acc. Nr. 21694:3. Lappland: Arjeplog.

Brännström, Edvin. 1932. Institutet för språk och folkminnen (ISOF): Acc. Nr. 5585. Lappland: Arjeplog.

Fellman, Jakob. 1906. *Anteckningar under min vistelse i Lappmarken*, vol. II. Helsingfors: Finska litteratursällskapet.

Fjellström, Pehr. 1755. *Kort Berättelse, om Lapparnas Björna-fänge, samt Deras der wid brukade widskeppelser*. Stockholm: Wildiska Tryckeriet.

Forsslund, Karl-Erik. 1914. *Som gäst hos fjällfolket*. Lapparne och deras land: Skildringar och studier IV. Stockholm: Nordiska bokhandeln.

Jessen, Erik Johan. 1767. *Afhandling om de norske Finners og Lappers hedneske Religion*. Köpenhamn: Kongelige Waysenhuses Bogtrykkeri.

Kildal, Jens. 1910 (1730). ”Ur Jens Kildals Appendix till hans verk ’Afguderiets Dempelse.’” *Källskrifter till Lapparnas Mytologi*, utg. Edgar Reuterskiöld, 88–98. Bidrag till Vår Odlings Häfder 10. Stockholm: Nordiska museet.

Lundius, Nicolaus. 1905 (1670-tal). ”Descriptio Lapponiæ.” *Bidrag till kännedom om de svenska landsmålen ock svenskt folkliv* 17:5. Stockholm; Uppsala: J.A. Lundell.

Læstadius, Lars Levi. 1997 (1845). *Fragmenter i Lappska Mythologien*. Åbo: NIF.

Læstadius, Petrus. 1831. *Journal af Petrus Læstadius för första året af hans tjenstgöring såsom missionaire i Lappmarken*. Stockholm: Hæggström.

Olsen, Isaac. 1910 (ca. 1715). ”Om Lappernes Vildfarelser og Overtro.” *Kildeskrifter til den Lappiske Mythologi* II, red. Just Knud Qvigstad, 2–101. Det Kongelige norske Videnskabers selskaps skrifter 1910:4. Trondhjem: Aktietrykkeriet.

Rheen, Samuel. 1897 (1671). ”En kortt Relation om Lapparnes Lefwarne och Sedher, wijdSkiepellser, sampt i många Stycken Grofwe wildfarellser.” *Bidrag till kännedom om de svenska landsmålen ock svenskt folkliv* 17:1. Stockholm; Uppsala: J.A. Lundell.

Sidenius, Lennart. 1910 (1726). ”Bref til Joh. Tornberg ock relation om lapparnas afguderi.” *Källskrifter till Lapparnas Mytologi*, utg. Edgar Reuterskiöld, 53–60. Bidrag till Vår Odlings Häfder 10. Stockholm: Nordiska museet.

Skanke, Hans. 1910 (1731). ”Epitome historiæ missionis lapponicæ.” *Källskrifter till Lapparnas Mytologi*, utg. Edgar Reuterskiöld, 99–109. Bidrag till Vår Odlings Häfder 10. Stockholm: Nordiska museet.

Westen, Thomas von. 1910 (1723). ”Thomas von Westens bref till prästerskapet i Jämtland etc. den 11 mars 1723.” *Källskrifter till Lapparnas Mytologi*, utg. Edgar Reuterskiöld, 1–8. Bidrag till Vår Odlings Häfder 10. Stockholm: Nordiska museet.

Sekundärlitteratur

Adolfsson, Maria. 2006. ”Fäderneslandets känning.” *Signums svenska kulturhistoria: Frihetstiden*, red. Jakob Christensson, 325–343. Lund: Signum.

Arnberg, Matts, Israel Ruong & Håkan Unsgaard. 1997. *Jojk: En presentation av samisk folkmusik*. Stockholm: Sveriges radio. Urspr. utg. 1969.

Arvidsson, Alf. 2009. *Etnologi: Perspektiv och forskningsfält*. Etnologiska skrifter 24. Andra upplagan. Lund: Studentlitteratur.

Bergling, Ragnar. 1964. *Kyrkstaden i övre Norrland: Kyrkliga, merkantila och judiciella funktioner under 1600- och 1700-talen*. Umeå: Skytteanska samfundet.

Bibel 2000.

Edström, Karl-Olof. 1978. *Den samiska musikkulturen: En källkritisk översikt*. Göteborg: Bokmaskinen. Urspr. utg. 1977.

Fjellström, Phebe. 1962. *Lapskt Silver: Studier över en föremålsgrupp och dess ställning inom lapskt kulturliv*. Diss., Uppsala universitet.

Fjellström, Phebe. 1983. "Företal." *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige*, V–XII. Umeå: Kungliga Skytteanska samfundet.

France, James. 1992. *The Cistercians In Scandinavia*. Cistercian Studies Series 131. Kalamazoo: Cistercian Publications Inc.

Grundström, Harald. 1958. "Lapsk kultur belyst genom jojkning: Föredrag i Vitterhetsakademien 9/1 1958." *Svenska landsmål och svenskt folkliv* 1994: 173–181. Uppsala: Dialekt- och folkminnesarkivet.

Grundström, Harald. 1959. "Jungfru-Maria-motivet i lapska jojkningslåtar." *Septentrionalia et Orientalia: Studia Bernharo Karlgren A. D. III. Non. Oct. Anno MCMLIX dedicata*: 164–170. Kungl. Vitterhets-, historie- och antikvitetsakademiens handlingar 91. Stockholm: Victor Pettersons bokindustri AB. [Jfr. Larsson Fjällman, Anders. 1946. Institutet för språk och folkminnen (ISOF): Uppsala landsmålsarkiv, GR01458:a. Lappland: Arjeplog.]

Göransson, Eva-Marie. 1994. "The Virgin Mary and the Sacred Body: The Ideology of Gender Embodied in the Cistercian Church." *Current Swedish Archaeology* 2(1): 111–122.

Hagerman, Maja. 2016. "Svenska kyrkan och rasbiologin." *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi*, red. Daniel Lindmark och Olle Sundström, 961–992. Bd. II. Forskning för kyrkan 33:2. Skellefteå: Artos & Norma.

Jackelén, Antje. 2016. "Förord." *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi*, red. Daniel Lindmark och Olle Sundström, 11–18. Bd. I. Forskning för kyrkan 33:1. Skellefteå: Artos & Norma.

Kjellström, Rolf, Gunnar Ternhag & Håkan Rydving. 1988. *Om jojk*. Hedemora: Gidlunds bokförlag.

Lindmark, Daniel. 2010. "Husandakt, konventikel och byabön: Om särdrag i den norrländska kyrkohistorien." *Ingångar till norrländsk kyrkohistoria*, red. Daniel Lindmark: 13–28. Umeå: Luleå stiftshistoriska sällskap.

Lindmark, Daniel. 2016. "Jojk som bro och barriär mellan samiskt och kyrkligt: Perspektiv på religiöst historiebbruk." *Gränsöverskridande kyrkohistoria: De språkliga minoriteterna på Nordkalotten*, red. Daniel Lindmark, 85–115. Skrifter från Luleå stiftshistoriska sällskap 5. Umeå: Umeå universitet.

Long, Charles H. 2004. "A postcolonial meaning of religion: Some reflections from the indigenous world." *Beyond Primitivism: Indigenous religious traditions and modernity*, red. Jacob K. Olupona, 89–98. London: Routledge.

Loomba, Ania. 2008. *Kolonialism/Postkolonialism: En introduktion till ett forskningsfält*. Andra upplagan. Stockholm: Tankekraft.

Lundmark, Bo. 2016. "Medeltida vittnesbörd om samerna och den katolska kyrkan." *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi*, red. Daniel Lindmark och Olle Sundström, 221–240. Bd. I. Forskning för kyrkan 33:1. Skellefteå: Artos & Norma.

Magnus, Olaus. 2010 (1555). *Historia om de nordiska folken*. Hedemora: Gidlund.

Nordbäck, Carola. 2004. *Samvetets röst: Om mötet mellan luthersk ortodoxi och konservativ pietism i 1720-talets Sverige*. Diss., Umeå universitet.

Ramsten, Märta. 1997. "Förord" i Arnberg, Matts, Israel Ruong & Håkan Unsgaard *Jojk: En presentation av samisk folkmusik* [1–2]. Stockholm: Sveriges radio.

- Reuterskiöld, Edgar. 1910. "Inledning." *Källskrifter till Lapparnas Mytologi*, utg. Edgar Reuterskiöld, V–XLIII. Bidrag till Vår Odlings Häfder 10. Stockholm: Nordiska museet.
- Reuterskiöld, Edgar. 1912. *De nordiska lapparnas religion*. Populära Etnologiska skrifter 8. Stockholm: Norstedt.
- Rydving, Håkan. 1996. "Samer: Kristnandet." *Norrländsk uppslagsbok* 4, 68–70. Umeå: Norrlands universitetsförlag.
- Rydving, Håkan. 2004a. *The End of Drum-Time: Religious Change among the Lule Saami, 1670s-1740s*. Tredje upplagan. Diss., Uppsala universitet.
- Rydving, Håkan. 2004b. "Saami responses to Christianity: Resistance and change." *Beyond Primitivism: Indigenous religious traditions and modernity*, red. Jacob K. Olupona, 99–107. London: Routledge.
- Rydving, Håkan. 2011. "Samisk kyrkohistoria: En kort översikt med fokus på kvinnor som aktörer." *Kyrkohistorisk årskrift* 2011: 31–42.
- Manker, Ernst. 1956. "Förord av utgivaren" i Johannes Schefferus *Lapland* (1673), 7–8. Uppsala: Almqvist & Wiksell.
- Stoor, Krister. 2016. "Svenska kyrkan och jojken." *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi*, red. Daniel Lindmark och Olle Sundström, 711–734. Bd. II. Forskning för kyrkan 33:2. Skellefteå: Artos & Norma.
- Vikström, Eva. 1991. "Sockenkyrkor och tätortsbildning i Övre Norrland." *Bebyggelsehistorisk tidskrift: Övre Norrlands kyrkor* 1991 (22): 19–32.
- Wickman, Bo. 1996. "Samer: Bibeln och psalmboken på samiska." *Norrländsk uppslagsbok* 4, 70–71. Umeå: Norrlands universitetsförlag.

Wiklund, Karl Bernhard. 1904. "Förord" till Nicolaus Lundius "Descriptio Lapponiæ" i *Bidrag till kännedom om de Svenska Landsmålen ock Svenskt Folkliv* 17:5, 3–4. Red. K. B. Wiklund. Uppsala: Wretmans.

Østtveit Elgvin, Lilly-Anne. 2010. *Lars Levi Læstadius' spiritualitet*. Diss., Uppsala universitet.

Webbaserade källor

Nationalencyklopedin. u.å. "Olaus Magnus."

<http://www.ne.se/uppslagsverk/encyklopedi/lång/olaus-magnus> (Hämtad 2021-12-02).

Institutet för språk och folkminnen. 2021-10-21. "Jojkens variationsrikedom."

<https://www.isof.se/lar-dig-mer/kunskapsbanker/lar-dig-mer-om-folklig-sang-och-musik/jojkens-variationsrikedom> (Hämtad 2021-12-10).

Institutet för språk och folkminnen. 2021-11-02. "Jojksamlaren Karl Tirén."

<https://www.isof.se/lar-dig-mer/publikationer/publikationer/2010-01-01-jojksamlaren-karl-tiren> (Hämtad 2021-12-10).

Sametinget. 2021-01-27. "Samernas nationaldag." <https://www.sametinget.se/nationaldag> (Hämtad 2021-12-20).